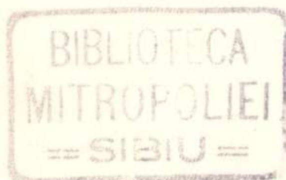
REVISTA TEOLOGICĂ



SERIE NOUĂ, Anul I (73), Nr. 5, SEPT.—OCTOMBRIE, 1991

EDITURA MITROPOLIEI ARDEALULUI
SIBIU

REVISTA TEOLOGICĂ

ORGAN PENTRU ŞTIINŢA ŞI VIAŢA BISERICEASCĂ
ÎNTEMEIAT ÎN 1907

CUPRINS

Pag.

STUDII ŞI ARTICOLE

DIN SFINŢII PĂRINŢI

SPIRITUALITATEA ORTODOXĂ

ÎNDRUMĂRI OMILETICE

DIN VIAŢA BISERICEASCĂ

REVISTA TEOLOGICĂ

REVISTA OFICIALĂ A MITROPOLIEI ARDEALULUI

5

SERIE NOUĂ, Anul I (73), Nr. 5, SEPT.—OCTOMBRIE, 1991

EDITURA MITROPOLIEI ARDEALULUI
SIBIU

REVISTA TEOLOGICĂ
ORGAN PENTRU ŞTIINŢA ŞI VIAŢA BISERICEASCĂ
ÎNTEMEIAT ÎN 1907

REDACŢIA ŞI ADMINISTRAŢIA

CENTRUL MITROPOLITAN SIBIU, STR. MITROPOLIEI, Nr. 24

PĂR. PAVEL ALEKSANDROVICI FLORENSKI (1882—1937) SAVANT, FILOSOF, TEOLOG, PREOT ŞI MARTIR

— SCHIŢĂ BIOGRAFICĂ, PROFILUL OPEREI —

Unul din cele mai spectaculoase fenomene de recepţie şi restituire culturală din ultimul deceniu — aşa poate fi calificată, fără nici o exagerare, ampla mişcare de redescoperire şi revalorificare, atît în Uniunea Sovietică a „perestroikăi" cît şi în Occident, a vastei opere şi gîndirii geniale a celui ce a fost părintele Pavel Aleksandrovici Florenski (1882—1937), de la a cărui naştere se vor împlini în curînd, la 21 ianuarie 1992, 110 ani. Matematician, fizician, filosof şi istoric al filosofiei, teolog, filolog poliglot, estetician şi istoric al artelor, profesor şi preot, unind în viaţa şi gîndirea sa într-o sinteză organică, vie şi concretă, ca şi provocatoare pentru contemporani, credinţa şi ştiinţele exacte, cultul şi cultura, păr. Pavel Florenski reapare astăzi din ce în ce mai clar drept unul din cele mai universale şi profunde spirite ale veacului nostru, ca un adevărat „Leonardo da Vinci rus" (V. Filistinski) şi „Pascal ortodox" (V. Rozanov) cum l-au văzut încă deja contemporanii lui. Figură quasi-legendară în Uniunea Sovietică — unde, alături de M. Bahtin şi A. Losev, este considerat în cercurile intelectuale drept cel mai original şi creator filosof rus al secolului, eclipsînd postum gloria mult mai rapidă a reprezentanţilor filosofiei religioase ruse din emigraţie (N. Berdiaev, S. Bulgakov, L. Şestov, S. Frank, L. Karsavin ş.a.) — şi unde amintirea „savantului popă" care în plină persecuţie religioasă a anilor '20 îşi susţinea referatele la Congresele Unionale ale inginerilor electronişti în reverendă şi cu crucea preoţească pe piept, mărturia sa creştină exemplară şi consecventă, destinul său uimitor ca şi dispariţia sa fără urme în gulagul stalinist al anilor '30 n-au încetat să fascineze şi provoace în acelaşi timp. Fascinaţia era întreţinută şi de intensa circulaţie în mediile intelectuale sovietice a multora din scrierile sale sub formă de „samizdat" prin care gîndirea păr. Florenski a stat şi stă încă la baza convertirii la Ortodoxie a multor reprezentanţi ai intelectualităţii sovietice aparţinînd generaţiilor relativ tinere şi foarte tinere. Este ceea ce ne-a îndemnat să schiţăm aici — pentru că în presa noastră teologică lucrurile sînt încă necunoscute — liniile principale ale vieţii şi activităţii păr. Pavel Florenski, ca introducere la un studiu mai amplu dedicat gîndirii sale şi început în urmă cu cîţiva ani sub forma unei lucrări de seminar în cadrul cursurilor de doctorat de la Institutul teologic din Sibiu.

Pavel Alexandrovici Florenski s-a născut la 9/21 ianuarie 1882 lîngă Evlah (Azerbaidjanul de azi) unde tatăl său, inginerul de comunicaţii Aleksandr Ivanovici Florenski (30.09.1850 — 22.01.1908), fiul unui medic rus provenit dintr-o familie de preoţi proveniţi din Bielorusia şi stabilită în sec. XVIII în regiunea Kostroma din Rusia centrală, lucra la construcţia liniei ferate transcaucaziene Tiflis — Batum. Mama sa, Olga Pavlovna, născută Saparian (21.03.1859—20.19.1951) provenea dintr-o veche familie armeană stabilită de multă vreme în Gruzia, şi de la ea păr. Florenski va moşteni fizionomia orientală tipică. Pe lîngă Pavel, familia Florenski a mai avut încă şase copii, doi băieţi şi patru fete: Iulia, medic psihiatru; Aleksandr, geolog mineralog şi specialist în artă; Olga, pictoriţă şi poetă; Elisaveta, pictoriţă şi pedagog; Andrei, inginer militar; şi Raisa, pictoriţă. Împreună cu familia Florenski mai trăiau şi sora tatălui ca şi patru surori ale mamei. Datorită unei situaţii materiale mai degrabă modeste, familia ducea o viaţă retrasă în care distracţiile, ca şi musafirii, erau rare. În schimb preocupările culturale erau intense şi multilaterale, fapt oglindit de realizarea profesională ulterioară a copiilor (tatăl era interesat în tehnică, mama în istorie şi arte, iar copiii mai ales în ştiinţele naturii şi arte) şi erau susţinute de o frumoasă bibliotecă. Atmosfera religioasă din casa fa-

miliei Florenski era imprimată de atitudinea de indiferență sceptică și relativistă, tolerantă și neagresivă, ca și de „religia umanității" de inspirație pozitivistă (A. Comte) a tatălui (fapt care va influența într-un mod specific evoluția spirituală și formarea gîndirii tînărului Pavel Aleksandrovici, al cărei nerv va fi tocmai lupta împotriva scepticismului și a reprimării relativiste a chestiunii Adevărului absolut). Deși erau botezați și educați în spiritul unei dragoste necondiționate de adevăr, copiii erau crescuți într-o izolare aproape totală de reprezentările și chestiunile religioase considerate tabu în casa părintească.

Pavel Alecsandrovici și-a petrecut astfel copilăria la Batum și la Tiflis, unde tatăl său participa la construcția unui drum militar între Batum și Ahalțîsc. De foarte timpuriu, el a dovedit — ca și Blaise Pascal (1627—1662), cu care a fost pe drept cuvînt comparat, și contemporanul său mult mai celebru Pierre Teilhard de Chardin (1881—1955) — un foarte precoce și extraordinar talent pentru matematici și un interes pasionat pentru studiul naturii în toată varietatea formelor ei. Natura a devenit încă din copilărie marele și unicul învățător. Efectua nenumărate observații geologice, meteorologice și fizice, citea și scria în mijlocul naturii. Și-a amenajat în pivnița locuinței un laborator și un cabinet de științe naturale în care efectua lucrări independente de fizică care l-au dus la intuiții și concluzii originale, multe din ele dovedindu-se valabile în timp. Totodată și-a format un sistem de lectură propriu, în stil autodidact, orientat încă de la început, și în întreaga sa viață de acum înainte, cu precădere nu spre abstract ci spre concret și real.

Între 1892—1899 urmează cursurile gimnaziului clasic nr. 2 din Tiflis, între colegii și prietenii săi numărîndu-se viitorii filosofi religioși Aleksandr Elceaninov (1881—1934) și Vladimir Ern (1881—1917). Și în acest timp își consacra tot timpul, pînă noaptea tîrziu, experiențelor și observațiilor proprii de fizică și biologie, printre puținele achiziții reale din gimnaziu menționînd mai tîrziu în Amintirile sale doar asimilarea limbilor clasice. Cu toate acestea, Florenski termină primul cursurile gimnaziale obținînd medalia de aur și într-o clasă de înalt nivel. În anii liceului, Pavel Florenski alcătuiește o importantă colecție geologică și botanică și redactează mai multe articole de științele naturii dintre care unul, despre luminiscența licuriciului, a apărut spre sfîrșitul anilor '90 într-o revistă germană. Tot în anii studiilor gimnaziale își consolidează „convingerea fundamentală că toate legitățile posibile ale existenței sînt cuprinse deja în matematica pură ca prima automanifestare concretă a principiilor gîndirii — ceea ce s-ar putea numi realism matematic. În legătură cu această convingere, a apărut necesitatea de a-mi edifica o viziune asupra lumii care să se sprijine pe fundamentele profunde ale cunoașterii matematice". La terminarea studiilor gimnaziale, în vara anului 1899, tînărul Florenski trece însă printr-o adîncă criză sufletească și spirituală determinată de descoperirea caracterului limitat al științei fizice. Fără a abandona interesul față de cunoștințele limitate și condiționat adevărate ale științelor exacte, lui Florenski i se revelează necesitatea existenței unei viziuni generale asupra lumii care să reveleze Adevărul necondiționat al existenței. Din această criză a apărut interesul pentru filosofie și religie.

În 1900 Pavel Florenski se înscrie la facultatea de matematică și fizică a Universității din Moscova, secția matematică pură, unde are ca profesori pe cunoscuții savanți N.V. Bugaev (1837—1903), L. K. Lahtin și N. E. Jukovski. Sub conducerea ultimului înființează un cerc de studenți pe lîngă Societatea de matematică din Moscova. Cel mai profund l-au influențat prelegerile lui A. V. Bugaev, întemeietorul școlii ruse de aritmologie, pasionat pentru dimensiunea filosofică a matematicii și care i-a revelat semnificația discontinuității ce avea să devină un element fundamental al gîndirii sale ulterioare. În 1902 a redactat o lucrare de seminar despre *Mărimile fictive în geometrie*. Publicată în 1922 ea avea să-i aducă celebritatea în domeniu dar și multe neplăceri în epocă, datorită concluziilor cosmologice scoase din geometriile neeuclidiene și fizica relativității în favoarea existenței unui univers finit și a plauzibilității matematice a cosmologiei biblice, ptolemaice și medievale (Dante). Ideea discontinuității, teoria funcțiilor și aritmologia ca și matematica infinitului a lui G. Cantor îl duc la recunoașterea posibilității formale a întemeierii matematice a unei viziuni generale religios întemeiate asupra lumii. În această direcție se înscrie și teza de licență din 1904 *Despre particularitățile planurilor curbe ca puncte de întrerupere a continuității* concepută și elaborată ca parte a unei lu-

crări filosofice mai ample cu titlul *Discontinuitatea ca element al viziunii asupra lumii (filosofia discontinuităţii)*.

În paralel cu matematica, Florenski studiază la Universitate şi filosofia sub conducerea celebrilor profesori S. N. Trubeţkoi (1862—1905), L. M. Lopatin (1855—1920) şi A. I. Vedenski, şi ia parte intensă la viaţa intelectuală remarcabilă a Moscovei din acea epocă: „epoca de argint" a înfloririi simbolismului şi a „căutării lui Dumnezeu" *(bogoiskatelstvo)* în inteligheniţia rusă a vremii. Leagă o strînsă prietenie cu Boris Bugaev, fiul profesorului său de matematică, şi viitorul scriitor şi romancier cunoscut sub pseudonimul Andrei Belîi (autor al celebrului roman „Petersburg") prin intermediul căruia cunoaşte pe Aleksandr Blok, Briusov, Viaceslav Ivanov, Voloşin şi Skriabin. În 1904 publică primele articole în publicaţii simboliste ale vremii — pe teme de religie: *Despre superstiţie şi minune* şi *Spiritismul ca anticreştinism*, apărînd creştinismul contra ocultismului foarte răspîndit între intelectualii vremii, sau de întemeiere matematică a unei viziuni generale religioase şi simbolice asupra lumii: *Simboluri ale infinitului în matematică şi filosofie. Incercare asupra ideii şi Cantor* şi *O premiză pentru o viziune asupra lumii: asupra noţiunilor de continuu şi discontinuu în matematică şi filosofie.* În iunie 1904 redactează în acelaşi sens dialogul *Empyreie şi empirie* (publicat abia în 1987): o primă expunere literară a gîndirii sale în care se găsesc în germene toate ideile şi intuiţiile sale fundamentale axate, în acea epocă, în jurul demonstrării matematice a posibilităţii şi verosimilităţii viziunii integrale asupra lumii în sensul revelat de credinţa, dogmele şi Tainele Bisericii Ortodoxe, singura în stare să depăşească platitudinea, finitudinea şi relativitatea iremediabilă a adevărurilor ştiinţifice în practica şi înţelesul pozitivist — materialist al ştiinţei, dominant în epocă.

Într-o scrisoare din 3 martie 1904 către mama sa, Florenski îşi defineşte la 22 de ani programul vieţii sale ca intenţia *„de a crea o sinteză între eclesialitate şi cultura lumii*, de a se uni în chip desăvîrşit şi fără nici un compromis cu Biserica, de a-şi însuşi întreaga doctrină a Bisericii ca şi viziunea ştiinţifică şi filosofică asupra lumii, inclusiv arta". Ajuns de la ştiinţe prin matematică la Biserică, Florenski dorea, împreună cu prietenul său Andrei Belîi, să marcheze unirea sa totală cu Biserica devenind monah. Acestei intenţii i s-a opus, însă, categoric duhovnicul lui Florenski, episcopul pensionar retras la mănăstirea Donskoi din Moscova, Antoni Floresov (1847—1920), care s-a văzut nevoit să-i tempereze serios excesele ascetice ca şi zelul misionar şi caritativ în care acesta voia să-şi manifeste ataşamentul şi angajamentul eclesial, reorientîndu-l spre vocaţia sa personală: spre studiu, iar, ulterior, spre căsătorie, interzicîndu-i categoric intrarea în monahism şi în pastoraţie.

Ca urmare a îndemnului duhovnicului său, Florenski se înscrie cu data de 4 septembrie 1904 la cursurile de zi ale Academiei duhovniceşti din Moscova cu sediul la Lavra Troiţa Serghieva (60 km nord-est de Moscova, azi Zagorsk), după ce în iunie, absolvind facultatea de matematică, refuzase propunerea prof. Jukovski şi Lahtin de a rămîne asistent la Universitate, act apreciat acolo ca o trădare din partea strălucitului matematician care era şi căruia i se prevedea o carieră ştiinţifică de excepţie. Continuînd să se ocupe de logica simbolică şi teoria cunoaşterii, la Academie Florenski aprofundează pe lîngă teologia propriu-zisă arheologia, ebraica, istoria religiilor şi istoria filosofiei, organizînd şi un cerc filosofic în care a susţinut mai multe referate. Între profesorii care l-au influenţat hotărîtor se numără: Alexei Ivanovici Vedenski, titularul catedrei de istoria filosofiei între 1896—1913 şi al cărui urmaş avea să fie între 1913—1918 Florenski, şi care continua tradiţia „şcolii ontologice" a Academiei duhovniceşti din Moscova iniţiate de Feodor Golubinski (pînă la 1854) şi Viktor Kundriavţev-Platonov (pînă în 1891); şi titularul catedrei de teologie fundamentală, Serghei S. Glagolev, care i-a condus teza de licenţă şi l-a propus în 1907 pentru catedra de istoria filosofiei. În calitate de student, Florenski a redactat şi susţinut trei predici (publicate: *Începătorul vieţii*, 1905; *Strigătul sîngelui*, 1906; şi *Bucurie în veac*, 1907) şi a redactat trei lucrări de seminar, cîte una pentru fiecare an de studiu. Lucrarea de seminar pentru anul III a luat forma masivă a unei adevărate monografii despre *Conceptul de Biserică în Sf. Scriptură* (publicată postum în 1974). În anii teologiei, Florenski continuă să publice şi alte studii şi traduceri cum ar fi traducerea *Monadologiei fizice* a lui I. Kant (1905), a manualului de *Kirchenrecht* a lui R. Sohm (1906), a *Rugăciunii de invocare a Sf. Duh* din deschiderea Imnelor Sf. Simeon Noul Teolog (1907), editează canonul

Plîngerea Maicii Domnului (1907) şi publică o plachetă de versuri originale de inspiraţie simbolistă: *În azurul etern* (1907, 28 p.).

În acelaşi timp îşi menţine şi dezvoltă contactele cu lumea intelectuală moscovită. Aparţine cercului de filosofie religioasă din jurul lui Mihail A. Novoselov. Participă la întrunirile religios-literare de miercuri de la P. I. Astrov. Unii membri ai acestui cerc, între care prietenii lui apropiaţi, Vl. Ern (1881—1917) şi V. P. Svenţiţki (1879—1931), au înfiinţat în februarie 1907 o organizaţie religios-revoluţionară (sub influenţa revoluţiei din 1905), sub numele *„Frăţia creştină pentru luptă"*. Inspiraţi de idei apocaliptice şi de ideea soloviovianā a realizării teocraţiei şi unui stat creştin, aceştia reclamau, pornind de la o înţelegere radicală a principiilor creştinismului, reforme politice, sociale şi bisericeşti de profunzime, respingînd autocraţia şi clerul monarhist şi pledînd pentru un fel de socialism religios. Vreme de doi ani şi Florenski a fost membru al acestei „frăţii" (din care făceau parte şi S. Bulgakov şi N. Berdiaev) de care s-a despărţit însă în 1907. În urma predicii sale din 12 martie 1906 din Biserica Academiei duhovniceşti *„Strigătul Sîngelui"* în care a protestat (ca şi Soloviov în 1881 în cazul asasinului lui Alexandru III) contra condamnării la moarte a locotenentului revoluţionar P. P. Şmidt, Florenski este condamnat la 3 luni închisoare dar este scos în curînd de acolo (de la Butîrka) la intervenţia filosofului şi literatului G. A. Raţinski (1853—1939). Acesta va deveni la 4 noiembrie 1906 preşedintele „Societăţii de filosofie religioasă Vladimir Soloviov" înfiinţată la iniţiativa lui S. Bulgakov şi al cărei membru activ, alături de A. Belîi, V. Ivanov, N. Berdiaev, V. Ern, V. Svenţiţki şi E. Trubeţkoi (1863—1920), a fost şi Florenski. În 1907, pe lîngă această „Societate" a fost creată şi o efemeră „Universitate teologică liberă" în care Florenski a ţinut un curs de „introducere filosofică în dogmatica creştină".

Un rol decisiv în formarea personalităţii şi gîndirii lui Florenski l-a avut contactul nemijlocit pe care acesta, stabilit definitiv cu locuinţa la Serghiev-Posad (actualul Zagorsk), cu celebra mişcare a „stăreţismului" rus în persoana stareţului Isidor Gruzinski (+1908) de la schitul Geţimani de lîngă Lavra Troiţa Sergheiva, a cărui viaţă în stil hagiografic ortodox tradiţional acesta o va publica îndată după moartea lui sub titlul: *Sarea pămîntului sau istoria vieţii stareţului ieromonah avva Isidor de la Schitul Geţimani strînsă şi orînduită de nevrednicul lui fiu duhovnicesc, Pavel Florenski"* (1909, 87 p.). Contactului nemijlocit cu viaţa liturgică şi duhovnicească filocalică a Bisericii i se datorează orientarea net bisericească şi duhovnicească a întregii vieţi şi gîndiri a lui Florenski de acum înainte ca şi îndepărtarea clară de adepţii socialismului religios şi ai „noii conştiinţe religioase" (D. Merejkovski, Z. Hippius şi N. Berdiaev mai ales) cărora le va reproşa atitudinea excesiv de critică şi libertăţile prea mari luate faţă de doctrina şi instituţia Bisericii Ortodoxe; aceştia, la rîndul lor, îl vor acuza de „reacţionarism" bigot şi „obscurantism" clerical catalogîndu-l printre membrii aripei „drepte" a clerului şi intelectualităţii ortodoxe a vremii. Una din organizaţiile de această orientare ortodox-conservatoare şi neoslavofilă în epocă şi la care a participat activ şi Florenski, a fost „Cercul căutătorilor luminării creştine" întemeiat în 1907 la Moscova în jurul filologului clasic Mihail A. Novoselov (1864—1938) şi a deputatului în Zemstvă F. D. Samarin (1858—1916), nepotul cel mai vîrstnic al cunoscutului slavofil Samarin din anii '60. Între membrii marcanţi ai acestei grupări, alături de Florenski, se numără filosofii Serghei Bulgakov şi E. N. Trubeţkoi, P. B. Mansurov, V. A. Kojevnikov (1852—1917) — un intim al filosofului Nikolai F. Fiodorov (1828—1903) şi editorul scrierilor acestuia —, rectorul Academiei duhovniceşti din Moscova, episcopul Feodor Pozdeevski, preotul Iosif Fudel (1864—1918), şi alţii. O influenţă decisivă în constituirea nemijlocită a gîndirii şi viziunii filosofico-religioasă asupra lumii a lui P. A. Florenski, aşa cum apare ea în teza lui de doctorat a avut-o, după propria mărturisire a acestuia, schiţa inedită de sistem filosofico-religios elaborată de arhimandritul de la Optina, Serapion Maşkin (+ 1906), al cărei masiv manuscris intitulat „Sistem de viziune creştină asupra lumii" se afla spre revizuire la prof. Vedenski unde a fost consultat de Florenski. Întîlnirea proiectată de acesta cu arhim. Serapion n-a mai avut loc dat fiind decesul neaşteptat al acestuia. Florenski scrie un entuziast necrolog al acestuia şi-i editează cîteva scrisori în 1907, la care va mai adăuga şi cîteva „date pentru o biografie" în 1917, dar n-a mai apucat să publice voluminosul manuscris filosofic al acestuia.

În 1908, Florenski redactează şi înmînează prof. S. Glagolev teza sa de licenţă cu titlul *„Despre adevărul religios"* şi care reprezintă o primă versiune a viitoarei sale teze de doctorat (de fapt de „magistru", teza de „doctorat" în sistemul universitar rusesc al vremii corespunzînd tezei de „abilitare" sau „docentură" din sistemul occidental) „Stîlpul şi Întărirea Adevărului" (1914). Teza e redactată sub forma, neobişnuită pentru o lucrare ştiinţifică, a 10 scrisori, formă păstrată şi în redactarea finală a tezei de doctorat „în 12 scrisori". Dar ea exprimă nemijlocit, şi la nivelul expresiei, „spiritul lucrării" şi atitudinea ultimă a lui P. A. Florenski faţă de activitatea ştiinţifică şi cunoaştere în genere pe care, aşa cum arată într-un text din 1906, nu o mai consideră posibilă în temeiul ei ultim decît ca relaţie dialogică cu o altă persoană — dialogicul fiind pentru el, sub forma Sfintei Treimi, postulatul fundamental al întregii vieţi şi cunoaşteri deopotrivă. Căci teza, la a cărei elaborare ideatică Florenski începuse să lucreze încă din cursul anului 1904, anul trecerii de la matematică la teologie, îşi propune să rezolve problema fundamentală a cunoaşterii (a gnoseologiei): cum este cu putinţă adevărul? cum este cu putinţă certitudinea cunoaşterii? cum este cu putinţă raţiunea? În esenţă, răspunsul dat de Florenski este acesta: Dat fiind că raţiunea umană este iremediabil scindată între finitudinea intuiţiei şi infinitatea discursivităţii abstracte care au la bază principiul identităţii (A=A) şi respectiv, principiul raţiunii suficiente sau cel al explicaţiei prin altă realitate (A=B), raţiunea e cu putinţă, logic-matematic vorbind, numai în cazul coincidenţei acestor două principii nu doar ca un postulat formal, ci ca o realitate obiectiv dată. Această realitate paradoxală intuitiv-discursivă, finită infinit şi infinit finită, una şi multiplă în acelaşi timp, nu este alta decît Sfînta Treime revelată în credinţa, dogmele şi cultul Bisericii, este Treimea Persoanelor în Unimea Fiinţei (Homousia). Aceasta este sursa întregii raţiuni şi fiinţe, a întregii existenţe şi fiinţe ca una ce revelează legea supremă şi ultimă a lor: legea identităţii concrete, prin care fiecare Persoană treimică îşi afirmă identitatea de Sine prin dăruire de Sine şi afirmare de către Celelalte şi care este de fapt legea Iubirii. Acesteia i se opune legea identităţii abstracte în care persoanele şi lucrurile se afirmă izolat şi egoist prin sine şi pentru sine, scindîndu-se din unitatea lor originară, echivalentul în plan trinitar al Homoiousiei ariene, scindare care duce la păcat, moarte şi gheenă. Raţiunea, deci, este cu putinţă numai prin deschiderea ei în uitarea de sine, adică prin credinţă, spre afirmarea ei nu prin sine însăşi ci de către Sfînta Treime. Credinţa este legată însă de asceză (e asceza minţii) şi, împreună, dau chipul iubirii în care mintea luminată de lumina Duhului Sfînt sesizează unitatea sofianică a creatului cu Dumnezeu şi realizează prin prietenie unitatea umanităţii, toate în Biserică, care, ca loc de revelare al Treimii, este astfel „Stîlpul şi Întărirea Adevărului" (I Tim. 3, 15) ultim al întregii existenţe. Raţiunea are, deci, de ales între homousie şi homoiousie, între iubire şi egoismul cunoaşterii, căci *„între Treime şi gheenă, tertium non datur"*. În acest înţeles, deci, dogma Sf. Treimi este soluţia problemei gnoseologice, care, în cele din urmă, are o rezolvare nu pur teoretică, ci practică. Esenţa argumentaţiei o constituie ideea matematic-logică a trinităţii, obţinută prin aplicarea, nu însă în limbaj formalizat, a unui algoritm al logicii simbolice şi a unei serii de concepte şi operaţiuni matematice asupra problemelor mai generale ale viziunii integrale asupra lumii şi a vieţii spirituale.

Apreciată de referent ca o „contribuţie extrem de valoroasă la literatura teologică ortodoxă" teza a fost distinsă cu premiul celei mai bune lucrări de licenţă, iar pe baza ei, prof. Glagolev l-a propus pe tînărul Florenski, în vîrstă de doar 26 de ani, ca asistent la catedra de istoria filosofiei. După susţinerea la 10 şi 17 septembrie 1908 a două excepţionale „prelegeri de probă", prevăzute de regulament — despre *Rădăcinile general-umane ale idealismului* şi respectiv *Antinomiile cosmologice ale lui Kant* — Florenski devine membru al corpului profesoral al Academiei duhovniceşti moscovite unde va funcţiona ca asistent, iar din 1914, ca profesor extraordinar, pînă la închiderea ei în 1919. Între anii 1912—1917 a fost şi redactorul periodicului teologic ştiinţific de înalt nivel al Academiei: „Bogoslovski Vestnik" („Curierul teologic").

Anii 1908—1910 au fost pentru Florenski anii unei noi crize sufleteşti. Şi după încheierea studiilor teologice, duhovnicul său, vlădica Antoni Florensov, a refuzat să-i dea binecuvîntarea de intrare în monahism. Ori dacă voia să se facă preot

trebuia să fie sau călugăr sau căsătorit. Încă din 1904 însă el dorea să devină preot, dar credea că nu poate împăca slujirea lui Dumnezeu cu căsătoria și familia. Episcopul însă a rămas neînduplecat pe logica lui „și": teologie *și* știință, preoție *și* familie. Și după o lungă luptă interioară, Florenski se căsătorește cu sora unui coleg de școală, și fiică de preot, Anna Mihailovna Ghiațintova (31.01.1889—18.03.1973), provenită dintr-o familie de țărani din Riazani. Pasul acesta a fost ceva neașteptat pentru cunoscuții săi care erau siguri că înclinațiile lui ascetice manifestate de timpuriu îl vor conduce spre monahism. În 1912 se naște deja fiul lor cel mare, Vasili, după 1915 se nasc Kiril și Olga; iar mai apoi Mihail și Maria, în total ei avînd cinci copii.

Moment hotărîtor în viața lui Florenski, căsătoria i-a deschis acestuia în sfîrșit și calea spre preoție. Astfel, la 23 și 24 aprilie 1911 el este hirotonit întru diacon și apoi, întru preot de către arhiepiscopul Feodor Volokolamski (Pozdeevski), rectorul Academiei teologice moscovite, fiind rînduit să slujească biserica Buneivestiri aflată la 2,5 km nord-vest de locuința sa din Serghiev Posad, unde și-a petrecut cea mai mare parte din viață. Din 15 septembrie 1912 a slujit regulat Sf. Liturghie în capela surorilor de Cruce Roșie din Serghiev Posad, duhovnicul său, episcopul Antoni Florensov, interzicîndu-i luarea unei parohii ceea ce l-ar fi distras de la activitatea sa științifică. După cum scrie prietenul său apropiat, filosoful religios, devenit și el preot în 1917, Serghei Bulgakov, în medalionul comemorativ pe care i l-a închinat mai tîrziu, fapt observat și de Vasili Rozanov, preoția a devenit pentru Florenski, „centrul spiritual al personalității lui, soarele care lumina cu strălucirea lui toate darurile sale", celebrarea Liturghiei devenind nu numai o importantă sursă de experiență religioasă ci un impuls hotărîtor în acrivitatea științifică și cristalizarea meditațiilor sale filosofice ulterioare. Pe plan personal, acest act a marcat și reconcilierea simbolică cu tradiția strămoșească a familiei tatălui său, preoți din tată în fiu.

Ca și căsătoria, preoția avea să determine trecerea decisivă în gîndirea păr. Florenski de la „teodicee" la „antropodicee". Dezvoltată în teza de licență și de doctorat „teodiceea" în concepția păr. Florenski era centrată pe mișcarea ascensională a cunoașterii și sufletului spre Dumnezeu Cel Unul în Treime Care realizează mîntuirea rațiunii revelîndu-i temeiul ei ultim care o face cu putință: „teodiceea" era, deci, un discurs gnoseologic centrat teologic vorbind, pe pnevmatologie și dogmă. Dar omul nu este numai suflet și sufletul nu e numai cunoaștere; mîntuirea cuprinde integralitatea ființei umane în toate aspectele ființei sale. Aceasta ar fi sarcina „antropodiceei", care relevă mișcarea descendentă a lui Dumnezeu spre creatură, modul în care harul coboară, depășește opoziția creat-necreat și se întrupează în Tainele și cultul bisericesc; „antropodiceea" este, deci, un discurs ontologic, centrat pe hristologie și cult, fiind în esență o „filosofie a cultului".

Într-o scrisoare din 2.03.1912, păr. Florenski sublinia faptul că „*Stîlpul*" cu accentul ei contemplativ i-a devenit străină, „căci, scrie el, ce înțeleg eu efectiv din viața spirituală?", ca la 27.07.1912 să dezvolte într-o altă scrisoare această cotitură în gîndirea sa astfel: „Poți scrie numai despre ceea ce ai trăit, dar eu sînt pe calea abia spre „*práxis*" (făptuire). Studiile mele științifice, a căror cea mai mare parte nu e tipărită sau abia schițată, „caietele" mele, lucrările și observațiile mele matematice, ș.c. — toate acestea sînt ceea ce în gîndul meu am numit întotdeauna „*tà kathartikà*", curățirea sufletului meu de legătura lui cu timpul. Aceste „*poiema*" așternute în scris sînt desăvîrșirea perioadei curățitoare. „*Stîlpul*..." care este elaborată acum, deși tema ei s-a ivit acum 9—10 ani, este „*mathésis*"-ul (învățătura) primei părți, adică (numai!) a teodiceei, toate celelalte teme sînt conștient puse în paranteză în ea. Partea a doua intenționată și parțial schițată a „*Stîlpului*...", cu un alt titlu, este partea a doua a „*mathésis*"-ului, adică antropodiceea, despre mistere și Sacramente, despre har și Întruparea lui Dumnezeu în toate aspectele și întruchipările ei. În ea este indicată ușor *práxis*-ul (făptuirea)... Însă acum n-am nici o idee cum va fi și dacă va fi cîndva aceasta. Trebuie să crești foarte, foarte mult, ca să depășești „*mathésis*"-ul (învățătura) și să suferi foarte mult, ca să ajungi la mister, la „*praxis*" (făptuire)".

Teza de doctorat a fost, așadar, încheiată și dată la tipar abia la insistențele vlădicii Antoni Florensov. Suplimentată cu numeroase excursuri și prevăzută cu un uriaș aparat științific (1056 de note însumînd 320 de pagini) ce evidenția pregnant

uimitoarea capacitate a autorului de a se mişca cu uşurinţă, precizie şi erudiţie într-o bibliografie teologică, ştiinţifică şi culturală imensă; tipărită în caractere slave stilizate şi împodobită cu un frontispiciu din *Amoris Divin Emblemata* (Antwerpen, 1660) şi vignete grafice din *Symbola et emblemata selecta* a lui Ambodicus, teza de doctorat a păr. Florenski — care mai cunoscuse o versiune intermediară în 1912 (publicată în 1913) sub titlul *Despre adevărul spiritual (O duhovnoi istine)* 534 + XXXII p. apare în 1914 în versiunea definitivă la celebra editură de filosofie religioasă *Put* (Calea) sub titlul: *Stîlpul şi Întărirea Adevărului. Încercare de teodicee ortodoxă în 10 scrisori (Stolp i utverjdenie istinîi. Opijit pravoslavnoi Feodiţei v dvenadţiati pizmah)*, Moscova 1914, 814 p. Lucrarea cuprinde următoarele „scrisori": 1. Două lumi; 2. Îndoiala; 3. Triunitatea (triedinstvo); 4. Lumina Adevărului; 5. Mîngîietorul; 6. Contradicţia; 7. Păcatul; 8. Gheena; 9. Creatul; 10. Sofia; 11. Prietenia; şi 12. Gelozia; „scrisorile" sînt încadrate de „un cuvînt către cititor" şi o „postfaţă" şi urmate de 15 „excursuri" sau „clarificări şi justificări ale anumitor elemente din text presupuse demonstrate": 15. cîteva noţiuni de teoria infinitului; 16. problema lui Lewis Carrol şi chestiunea dogmei; 17. iraţionalele în matematică şi dogme; 18. noţiunea de identitate în filosofia scolastică şi 19. în logica matematică; 20. timp şi destin; 21. inima şi semnificaţia ei în viaţa spirituală după Sf. Scriptură; 22. o icoană a Buneivestiri şi simbolismul ei cosmic; 23. asupra metodologiei criticii istorice; 24. ancadramentul turcoaz al Sofiei şi simbolismul culorii albastre; 25. „amuleta" lui Pascal; 26. asupra istoriei termenului „antinomie"; 27. estetism şi religie (C. Leontiev şi Florenski); 28. homotipiile în structura corpului uman; 29. remarci asupra Treimii; şi 30. principalele simboluri şi formule elementare ale logisticii (logicii matematice).

Cu excepţii izolate — cea mai importantă şi semnificativă fiind critica lui M. A. Berdiaev care, partizan al unui existenţialism religios insensibil la temele cosmismului şi cultului ortodox, a socotit-o fără înţelegere drept o versiune de „ortodoxie stilizată" — teza păr. P.A. Florenski, acest *„opus magnum"* al gîndirii sale şi al filosofiei religioase ruse şi universale a fost primită elogios şi cu entuziasm de inteligheţia rusă a vremii (şi nu numai de cei doi referenţi ai ei: prof. S. Glagolev şi arhiep. Feodor Pozdeevski). S-a remarcat pe drept cuvînt că nu era vorba de o doctrină nouă", ci de o încercare originală de a apropia credinţa Părinţilor de conştiinţa omului modern... prin ea inima vieţii bisericeşti a fost efectiv apropiată de gîndirea omului de cultură modernă. În aceasta stă meritul ei principal" (prinţul E. Trubeţkoi). Fapt semnificativ, iarăşi, lectura ei a stat, şi stă în continuare, la originea multor convertiri ale intelectualilor ruşi la Ortodoxie (începînd cu profesorul de filosofie Nikolai O. Losski, tatăl viitorului mare teolog Vladimir Losski, poeţii Osip Mandelştam, Maximilian Voloşin, ş.a.).

Teza a fost susţinută în mod strălucit la Academia duhovnicească la 19 mai 1914, fiind precedată de un important discurs de susţinere al autorului cu titlul: *Raţiune şi dialectică*, discurs dedicat de acesta părintelui său duhovnicesc, vlădica Antoni Florensov, cel care jucase rol decisiv în finalizarea ei ca şi în rămînerea lui Florenski la Academia duhovnicească în pofida unor rezerve interioare ale acestuia. La 29 septembrie 1914 păr. Florenski primeşte titlul de doctor (magistrum) în teologie şi numirea oficială în postul de profesor extraordinar la catedra de istorie filosofie (pînă în 1911 materie obligatorie în primii trei ani de studiu, după 1911 curs opţional).

În ce priveşte prelegerile sale, păr. Florenski le înţelegea ca o iniţiere experimentală în viaţa şi creativitatea ştiinţifică, în procesul şi metodele muncii ştiinţifice, ca o împreună-reflexie cu auditorii menită să trezească în ei gustul ştiinţei şi să fie astfel un ferment al activităţii spirituale proprii a acestora. Punea un deosebit accent pe contactul nemijlocit şi de prima mînă cu izvoarele filosofiei, ca prim pas al formării unei atitudini ştiinţifice, şi pe evitarea doxografiei erudite ca simplă descriere a unor opinii străine. În ce priveşte conţinutul lor, prelegerile doar parţial şi fragmentar publicate, au avut cum arată indicele lor din „Bogoslovski Vestnik" următoarele programe:

În 1908—1909: 1. Introducere în istoria filosofiei în legătură cu o fenomenologie a conştiinţei; şi 2. Primii paşi ai filosofiei antice (presocraticii) şi cercetarea fundalului religios al gîndirii antice, la care se adăuga, 3. o enciclopedie a matematicii pentru toate cursurile, şi, 4. un seminar asupra cărţii lui N. Losski, „Întemeie-

rea intuitivismului".

În 1909—1910 la prelegerile anterioare s-a adăugat un al treilea capitol despre originea idealismului (sofiştii şi Socrate).

În 1910—1911 accentul a stat pe Kant, alături de Platon, principalul partener de dialog al gîndirii lui Florenski: 1. semnificaţia lui Kant pentru filosofie şi o viziune generală asupra lumii; 2. natura viziunii ştiinţifice asupra lumii; 3. „Critica raţiunii pure" şi 4. filosofia matematicii. În exerciţiile de seminar s-au discutat „Prolegomenele" lui Kant şi dialogurile platonice „Lysias" şi „Symposion". Începînd din acest an, dialogurile lui Platon au fost obiectul exclusiv al exerciţiilor practice. Pentru Florenski, Platon era părintele filoşofiei şi teologiei ruse, strămoşul Academiei duhovniceşti şi filosoful „idealismului concret", iar Kant polul lui opus, în înţeles negativ, reprezentantul unui idealism abstract, subiectivist şi iluzionist, dezontologizat.

În 1911—1912 programa prelegerilor cuprindea următoarele capitole: 1. o prezentare contrastivă a gîndirii răsăritene şi occidentale, a Ortodoxiei şi catolicismului, a filosofiei ruse şi occidentale; 2. Istoria filosofiei antice: peregrinarea ideilor filosofice, relaţiile între filosofie şi religie, trei stadii de evoluţie, filosofie antică şi creştinism; 3. pregătirea idealismului antic (filosofia sofistică, tip de iluminism religios); 4. apariţia idealismului modern (filosofia lui Kant). La exerciţiile practice s-au studiat dialogurile platonice din perspectiva terminologiei şi relaţiei lor cu religia antică, şi s-a analizat argumentaţia sofistică cu ajutorul logicii simbolice.

Prelegerile anilor 1913—1915, în care Florenski era ocupat cu redactarea finală a *„Stîlpului..."*, au în esenţă aceeaşi structură: începuturile filosofiei antice, Platon şi Kant. În 1914 publică lecţia inaugurală, a cursului de istorie a platonismului cu titlul: *„Sensul idealismului"* text fundamental care dezvoltă teza — formulată încă în 1908 în prelegerea de probă despre *„Rădăcinile general umane ale idealismului"* şi dezvoltată ulterior în ciclul de prelegeri *„Filosofia cultului"* (1918—1922) — a originii religios-cultice a ideilor platonice şi a dependenţei fundamentale a filosofiei de religie şi cult. Interpretarea florenskiană a platonismului a inspirat lucrările fundamentale asupra simbolismului şi mitologiei antice a lui A. F. Losev (1893—1988), care le apreciază la superlativ ca unele perfect congeniale cu obiectul ei.

Temele prelegerilor din 1915—1916, ultimul despre care avem un conspect în jurnalul teologic al Academiei, indică clar conturarea liniilor generale ale „antropodiceei" elaborate ulterior în anii 1918—1922 în *„Filosofia cultului"* şi ciclul *„La cumpăna apelor gîndirii"*. Tema fundamentală este:

„Tipuri de gîndire filosofică ca expresie a finalităţii fundamentale a spiritului spre un obiect sau altul de valorizare necondiţionată (comentar istorico-filosofic la textul „Unde e comoara voastră, acolo e şi inima voastră")", cu următoarele diviziuni:

— Orientarea în filosofie şi legătura ei cu sistemul categoriilor, deducţia categoriilor.

— Gîndirea occidentală. Imanentism, mecanicism şi impersonalism. Conştiinţa individualistă a persoanei izolate ca orientarea ce călăuzeşte ideile fundamentale ale ştiinţei occidentale. Duşmănia faţă de Dumnezeu (a persoanei izolate). Relaţia cu caracterul mecanic al culturii.

— Sisteme de categorii: Aristotel, Kant, idealismul german, Hartmann, neokantianismul.

— Gîndirea ebraică. Dialectica şi structura ei muzicală. Sistemul de categorii. Sefiroth. Doctrina despre litere şi sunete.

— Orientarea creştină după Sf. Euharistie. Punctele de vedere fundamentale. Principiul ascetic. Biserica".

O imagine elocventă a preocupărilor păr. Florenski din perioada profesoratului său la Academie o oferă şi prezentările şi discuţiile (dările de seamă) asupra lucrărilor de licenţă la catedra de istorie a filosofiei susţinute de studenţii teologi, dări de seamă publicate în revista Academiei *„Blagoslovski Vestnik"*, al cărei redactor responsabil părintele Florenski a fost între 28.09.1912—3.05.1917. În această calitate, el a activat nu atît ca autor cît ca editor al unui imens material teologic de arhivă care face din revista acelor ani o sursă indispensabilă pentru istoria teologiei şi spiritualităţii ortodoxe ruse a secolului XIX. Între acestea menţionăm: corespondenţă teologică a unor profesori ai Academiei (ca S. K. Smirnov cu A. Lebedev): corespondenţa şi amplele comentarii la Apocalipsă şi Epistola către Romani ale

arhim. Aleksandr M. Buharev (1822—1877), una din cele mai interesante şi provocatoare figuri ale culturii teologice ruse a sec. XIX; corespondenţă şi documente biografice despre F.D. Samarin, arhim. Serapion Maşkin, Vl. Ern; o amplă discuţie despre Homiakov, la care a reacţionat critic Berdiaev, şi genealogia spirituală a slavofilismului, şi a ideii sofiologice la Soloviov (preluată, după Florenski, de acesta în 1873—74 de la pr. prof. de filosofie de la Academia duhovnicească moscovită, Feodor Golubinski, (pe cînd Soloviov era student la Academie); o slujbă (un canon liturgic) închinat Sofiei divine pornind de la Adormirea Maicii Domnului găsită în manuscris şi editată de Florenski în 1912; şi în fine o prefaţă la cartea ieroschimonahului Antoni Bulatovici (1870—1913): *O apologie a credinţei în divinitatea Numelui lui Dumnezeu şi a Numelui lui Iisus* (1913). Alături de S. Bulgakov, M. A. Novoselov, V. F. Ern, prof. M.D. Muretov, şi Vl. A. Kojevnikov, păr. Florenski a luat atitudine netă în favoarea recunoaşterii dogmatice a divinităţii Numelui lui Iisus în disputa teologică iscată în Rusia ca urmare a controversei intervenite între anii 1910—1913 la Athos între adepţii cinstirii Numelui lui Iisus (onomatodoxoi, imiaslavţi) şi adversarii lor (imiaborţi) care-i acuzau de onomatolatrie (adorarea numelui) susţinuţi teologic în Rusia de mitropolitul Antoni Hrapoviţki şi prof. Serghei V. Troiţki (ulterior mitropolitul Ilarion). Chestiunea ce urma să fie pusă în discuţia Sinodului local al Bisericii Ortodoxe Ruse din 1917 în baza referatului redactat de secretarul subcomisiei respective, Serghei Bulgakov, n-a mai putut fi abordată datorită izbucnirii revoluţiei bolşevice în noiembrie 1917. Florenski, Bulgakov şi ceilalţi de mai sus (ulterior şi filosoful A. F. Losev) erau adepţii unei concepţii ontologice şi simbolice („naturale" în sens platonic) despre limbaj şi cuvînt, respectiv, nume, şi adversari ai concepţiei convenţionale, artificiale, a lingvisticii moderne. Argumentaţia filosofică a acestei poziţii se cuprinde într-unul din tratatele din ciclul inedit de monografii filosofice al păr. Florenski: *„La cumpăna apelor gîndirii"*.

Cu excepţia a trei luni petrecute ca sanitar pe front în 1915, păr. Florenski şi-a petrecut anii războiului întîi mondial în casa din Serghiev Posad (azi Zagorsk, uliţa Pionierskaia 19), la cîţiva paşi de Lavra Troiţa Serghieva. Aici era vizitat de numeroşi intelectuali, cum ar fi poeţii Velimir Hlebnikov (1885—1922) şi Maximilian Voloşin, pictorul religios M. V. Nesterov (1862—1942) ce locuia în colonia artiştilor învecinată de la Abramţevo, ca şi de prietenul lui apropiat din 1910 care era Serghei N. Bulgakov (1874—1944). În vara anului 1917 Nesterov pictează în grădina casei lui Florenski celebrul tablou, azi în galeriile Tretiakov din Moscova cu titlul „Filosofii" şi reprezentîndu-i mergînd alături cufundaţi în gînduri, pe păr. Florenski în reverendă albă şi scufie neagră şi pe S. Bulgakov în costum şi manta închise la culoare, imagine spirituală a epocii scindate între viziunea păcii şi bucuriei veşnice (Florenski) şi viziunea neliniştită a istoriei şi existenţei pămînteşti (Bulgakov). După revoluţie, cei doi au mai încercat înfiinţarea unei Academii de filosofie religioasă la Serghiev Posad, iar la 11 iunie 1918, păr. Florenski a mai asistat, alături de floarea inteligenţei ruse a epocii (M. Novoselov, V. Ivanov, N. Berdiaev, P. Struve, E. Trubetkoi, G. Raţinski), la hirotonia lui S. Bulgakov întru preot. Curînd însă acesta a părăsit Moscova iar în 1921 Rusia pentru totdeauna, cei doi nemaivăzîndu-se niciodată. O relaţie deosebită l-a legat în acei tulburi ani de păr. Florenski şi pe controversatul filosof religios de origine evreiască Vasili Rozanov (1859—1919) refugiat în 1917 la Serghiev Posad. Sub influenţa păr. Florenski faţă de care avea o adevărată veneraţie, considerîndu-l „cel mai inteligent om din Rusia", Rozanov s-a convertit la Ortodoxie. Cei doi împărtăşeau o intensă preocupare, alimentată şi de catastrofa istorică a epocii, cu ideile şi viziunile apocaliptice. După moartea lui Rozanov în mai 1919, păr. Florenski s-a îngrijit de ordonarea şi pregătirea pentru tipar a manuscriselor filosofului, în primul rînd a ultimei sale lucrări *„Apocalipsa timpului nostru"*, editare care din pricini obiective ale timpului, n-a mai putut avea loc în Rusia. Din corespondenţa păr. Florenski reiese limpede faptul că, în pofida relaţiei lor personale deosebite, nu a împărtăşit niciodată multe din ideile extravagante despre religie şi Biserică ale filosofului care s-a înţeles întotdeauna pe sine ca fiind „în marginea Bisericii".

În 1918, odată cu instaurarea regimului comunisto-ateist al bolşevicilor conduşi de Lenin şi începutul persecuţiei Bisericii şi membrilor ei, Academia duhovnicească de la Zagorsk a fost închisă şi toate încercările de a o redeschide într-o altă formă

au eșuat. Deși păr. Florenski a continuat pînă în 1926, și după, să predea cursuri de teologie pentru formarea preoților în particular, semioficial sau în clandestinitate, perioada sovietică avea să impună o cotitură tot mai evidentă în viața și activitatea sa: de la filosofie și religie spre tehnică și științe.

La 8 septembrie 1924 păr. Florenski face o cerere către patriarhul Tihon al Moscovei (1917—1925) rugîndu-l să-l elibereze de obligațiile profesorale în cadrul Academiei duhovnicești. Cererea era motivată de conflictul său cu noul rector numit, protop. Vladimir Strahov, și cu profesorii de orientare liberală favorabil extrem de periculoasei mișcări schismatice a „inovatorilor" care în plină persecuție a Bisericii, urmăreau susținuți activ de comuniști, o „reformă" a Bisericii Ortodoxe ruse în spirit bolșevic, socialist-democratic, antiierarhic, antitradițional. Condamnată de Biserică, mișcarea a creat extrem de serioase probleme și o schismă internă gravă în sînul Bisericii ruse aflate într-o situație critică, și obligînd-o să caute, pentru a supraviețui, recunoașterea, în schimbul „declarației de loialitate", din partea statului sovietic.

După închiderea bisericii orfelinatului din Serghiev Posad în 1921, păr. Florenski n-a mai avut biserică în care să slujească, dar a continuat să celebreze regulat Sf. Liturghie în alte biserici din împrejurimi și din Moscova. Din acești ani datează și relația sa apropiată cu remarcabila figură duhovnicească a păr. protopop Aleksei Meciov (+1926), adevărat „stareț" de lume.

În ce privește atitudinea sa față de revoluția din 1917, față de regimul bolșevic și instituțiile de stat sovietice, ea reflectă în mare măsură atitudinea sa apocaliptică și distanța lui spirituală față de istorie, de la care considera că nu trebuie niciodată așteptat ceea ce numai veșnicia poate da omului. Această atitudine ca și formația sa științifică explică dezinteresul relativ față de istorie, și politic, ca și refuzul de a se angaja în politica militantă. Sensibil mai ales la ritmurile cosmice și liturgice ale existenței, păr. Florenski a trecut prin epoca de catastrofe istorice care i-a fost hărăzită fără a se lăsa afectat interior de schimbările „revoluționare" radicale ce se petreceau în jurul lui și care, în ochii lui, nu atingeau decît nivelele superficiale, exterioare, ale existenței.

Între 1918—1920, păr. Florenski activează ca secretar științific în cadrul comisiei pentru apărarea monumentelor de artă și antichității Lavrei Troița Serghieva — sanctuarul național al Rusiei și patria ei spirituală. În cadrul campaniei de salvare a acestui remarcabil monument în integritatea lui, păr. Florenski a redactat și susținut o serie de comunicări și studii de o valoare excepțională privind interpretarea corectă a fenomenului artei bisericești în specificul ei atît estetic cît și spiritual, cum sînt: Actul cultic ca sinteză a artelor (24.10.1918) *Icoanele de rugăciune a Sfîntului Serghei de Radonej* (1919); *Lavra Troița Serghieva și Rusia* (1919) și *Perspectiva inversată* (1920). Încearcă să facă același lucru și cu Optina într-o scrisoare trimisă în primăvara lui 1919 comisarului guvernului N. P. Kiselev. Esența pledoariei sale se reducea la o argumentație estetică originală susținută cu vastă erudiție în favoarea menținerii acestor mînăstiri ca „muzee vii", în care viața liturgică și monahală să se desfășoare în continuare neîntrerupt fiindcă doar în contextul cultic arhitectura bisericească, icoanele și toate celelalte obiecte artistice își pot păstra și revela valoarea lor estetică și spirituală specifică și unică. Tot ce s-a putut obține a fost, însă, nedemolarea Lavrei și transformarea ei în 1920 într-un muzeu de stat printr-un decret special semnat de Lenin însuși. Alături de A. Olsufiev (1885—1937) și preotul M. Șik (1886—1938), în comisia muzeului a fost chemat, ca expert în obiecte de argint și metal, și păr. Florenski. El a elaborat o metodă nouă, sprijinită pe analize matematice și tehnice, de descriere și analiză ale acestor obiecte artistice și a aplicat-o în redactarea *Inventarului panaghiilor Lavrei Troița Serghieva din secolele XVI—XIX*, publicat la Serghiev Posad în 1932 (275 p.), lucrare citată pînă astăzi în literatura de specialitate ca model de prezentare și analiză metodică.

Pe lîngă aceasta, păr. Florenski era deosebit de apreciat în cercurile artiștilor avangardiști în care se discutau intens problemele de teoria generală a artei. În 1921 este chemat de cunoscutul grafician V. Favorski (1886—1964) la „Atelierele superioare de stat pentru tehnica artistică" (VHUTEMAS) — școală de artă avangardistă creată în 1920 unde i s-a creat special pentru el în cadrul facultății de grafică tipografică catedra de *analiză a spațialității în opere de artă*. Aici a ținut un curs special vreme de trei ani, între 1921—1924, curs prelucrat într-o amplă mono-

grafie cu acelaşi titlu gata pentru tipar în 1924 şi inedită încă cu excepţia unor mici extrase. În aceste celebre prelegeri Florenski a încercat să deschidă noi căi în analiza formală a operei de artă unind metode şi date ale matematicii şi fizicii cu cele ale psihologiei şi esteticii. Un spaţiu amplu era acordat analizei semnificaţiei filosofice a perspectivei centrate pe subiectul creator şi receptor al operelor renascentiste şi exprimînd astfel subiectivismul şi iluzionismul viziunii moderne asupra lumii, şi a perspectivei „inversate", centrate în obiectul artistic a icoanei medievale şi exprimînd astfel realismul şi ontologismul viziunii medievale-bizantine asupra lumii. Întrucît „gramatica" operelor de artă este descrisă de Florenski ca un sistem de semne în care se exprimă diferite viziuni asupra lumii, în ultimă instanţă valori supreme cu semnificaţie religioasă, Florenski a influenţat în mijlocul anilor '60 cunoscuta şcoală de semiotică de la Tartu, în a cărei serie „Lucrări asupra sistemelor de semne" a apărut în 1967 primul text de Florenski după mai bine de 30 de ani, măcar că viziunea ontologică despre semn, simbol şi limbaj a acestuia era la antipodul concepţiei convenţionale postulată de semiotica contemporană. În curînd, însă, în cadrul corpului profesoral al „Atelierelor" a apărut o acută polemică între partizanii artei constructiviste şi cei ai viziunii obiectivist-simbolice din jurul lui Favorski/Florenski, soldată cu excluderea acestuia în 1924. În revista „Frontul stîngist al artelor" (LEF), Rodcenko, Popova ş.a., au denunţat „interpretarea mistică a legilor artistice practicată de un grup de artişti-mistici sub conducerea preotului Florenski".

(va urma) *Diacon Asist. Ioan I. Ică*

CUNOAŞTEREA LUI DUMNEZEU ŞI RUGĂCIUNEA LA SF. GRIGORIE PALAMA*

În epoca Sfîntului Grigorie Palama (1294—1359), monahismul răsăritean avea deja o foarte îndelungată istorie. Elementele esenţiale ale tradiţiei sale spirituale fuseseră foarte clar definite, nu numai în sentinţele marilor trăitori din pustie din perioada începuturilor, ci şi în opere de sinteză, ca cele ale Sf. Grigorie de Nyssa, Diadoh al Foticeii, Sf. Ioan Scărarul sau Sf. Maxim Mărturisitorul.

În cadrul acestei atît de bogate tradiţii spirituale apare ca o permanenţă ideea că, pe lîngă cunoaşterea speculativă a lui Dumnezeu şi mai presus de ea, există o cunoaştere prin experienţă directă, o vedere tainică a luminii dumnezeieşti, care se dă celor aleşi prin viaţa lor curată ca o arvună a vederii depline în viaţa viitoare. Ca prototip al acestei vederi tainice apare foarte de timpuriu, încă la Origen şi Sf. Grigorie de Nyssa, imaginea biblică a lui Moise, cel învrednicit de contemplarea slavei lui Dumnezeu pe Muntele Sinai.[1] La această vedere se ajunge însă prin împlinirea poruncilor lui Dumnezeu şi prin rugăciunea curată. Sf. Părinţi numesc în mod curent această spiritualitate a rugăciunii „isihasm". O definiţie a „isihiei" o dă, de pildă, Sf. Ioan Scărarul, care zice că ea „este neîntrerupta închinare lui Dumnezeu şi starea în faţa Lui".[2]

Isihasmul nu este, deci, o creaţie a Sf. Grigorie Palama. El nici nu pretinde vreodată că aduce ceva nou, ci se consideră numai interpret fidel al gîndirii înain-

* Lucrare de seminar alcătuită şi susţinută în cadrul cursurilor de doctorat în teologie, la catedra de Teologie dogmatică şi simbolică, sub îndrumarea P. C. Pr. Prof. Dr. Ioan I. Ică, care a dat şi avizul pentru publicare.

1 Jean Meyendorff, *St. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris, 1959, p. 41, zice: „Încă Filon vedea în Moise tipul misticului. Origen şi, după el, Grigorie de Nyssa, adoptă şi ei mijlocul comod, căci e biblic, de a descrie urcuşul spiritual al creştinului asimilîndu-l cu suirea lui Moise pe Muntele Sinai. Ei pun astfel elementele esenţiale ale doctrinei creştine a cunoaşterii lui Dumnezeu; taina întunericului în care sălăşluieşte Dumnezeu şi unde a fost admis Moise spre a-L vedea devine astfel o imagine a Incognoscibilului care se revelează omului". Vezi şi Sf. Grigorie de Nyssa, *Viaţa lui Moise*, trad. de Pr. I. Buga, în vol.: *Scrieri*, partea întîia, PSB, 29, Bucureşti, 1982, p. 72 şi urm.

2 Sf. Ioan Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuş*, XXVII, 24, în *Filocalia*, trad., introd. şi note de Pr. prof. Dr. Dumitru Stăniloae, vol. IX, Bucureşti, 1980, p. 394.

taşilor. Meritul său rămîne însă imens, deoarece opera sa reprezintă „punctul precis în care isihasmul apare evident nu numai ca o şcoală de spiritualitate, ci şi ca o doctrină, inseparabilă de spiritualitate".[3] E adevărat că mai toate elementele acestei doctrine apar în operele antedecesorilor. Meritul de a le închega într-un sistem este însă al Sf. Grigorie Palama, care poate fi numit, cu drept cuvînt, „teologul isihasmului".[4] Cadrul definirii acestei teologii l-a constituit controversa isihastă din prima jumătate a secolului al XIV-lea.

I. Originea istorică a controversei isihaste: de la chestiunea purcederii Sfîntului Duh la problema cunoaşterii lui Dumnezeu.

În 1334 au venit la Constantinopol nişte dominicani ca să discute cu ortodocşii problema unirii Bisericilor. Un monah originar din Calabria, Varlaam, care venise la Constantinopol pe la 1330 şi-şi cîştigase rapid o reputaţie de savant şi filozof, ca să cîştige simpatia ortodocşilor care-l bănuiau de catolicism ascuns, se face purtătorul de cuvînt al Bisericii Răsăritene, scriind mai multe tratate despre purcederea Sfîntului Duh.[5] Nefiind însă teolog, ci filozof, şi încă unul format în Italia, într-un mediu în care începuse să se afirme spiritul Renaşterii, Varlaam ajunge să relativizeze diferenţele dintre ortodocşi şi catolici, el negînd, în spiritul nominalismului atunci în vogă în Occident,[6] posibilitatea cunoaşterii lui Dumnezeu şi deci şi posibilitatea demonstrării purcederii Sfîntului Duh numai de la Tatăl pe baza Sfintei Scripturi. Din gîndirea teologică a Răsăritului ortodox îl atrage tocmai „apofatismul" lui Dionisie Areopagitul, la comentarea căruia se dedică cu multă asiduitate.[7]

Agnosticismul nominalist al lui Varlaam contravenea însă flagrant tradiţiei doctrinare ortodoxe. Sesizat, Sf. Grigorie Palama, care se afla atunci la Schitul Sf. Sava din Muntele Athos, scrie două tratate despre purcederea Sfîntului Duh (pe la 1335), în care respinge relativismul lui Varlaam. Acestea vor fi urmate de două scrisori (pe la 1336—1337) către Achindin[8] şi Varlaam, în aceeaşi chestiune.

Iritat, Varlaam porneşte atacul împotriva isihaştilor, de care ştia că sînt prieteni ai Sf. Grgorie Palama. Pe la 1337, după ce petrecuse un timp în mijlocul isihaştilor, el scrie trei tratate împotriva lor, acuzîndu-i de „monstruozităţi" şi de „învăţături absurde", atacînd mai ales metoda psiho-fizică a rugăciunii promovată de ei şi asimilîndu-i cu ereticii mesalieni.[9] Sf. Grigorie Palama a răspuns, prin 1338, prin tratate corespunzătoare. La o nouă redactare a tratatelor lui Varlaam, Palama răspunde printr-o a doua serie de trei tratate (prin 1339), pe care le numeşte „cele din urmă", socotind că prin ele combate ultima formă a atacurilor lui Varlaam. Acesta însă va alcătui un al doilea rînd de trei tratate contra isihaştilor, intitulate: „Contra mesalienilor", în care, mergînd pe linia învăţăturii scolastice şi neacceptînd deose-

---

3 J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 71.

4 Un capitol al cărţii citate a lui J. Meyendorff poartă chiar acest titlu: „Grigorie Palama, teolog al isihasmului".

5 Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Viaţa şi învăţătura Sfîntului Grigore Palama*, Seria Teologică, nr. 10, Sibiu, 1938, p. 15 şi urm., susţine ca foarte probabil că Varlaam n-a fost de la început ortodox, ci catolic şi că n-a încetat a rămîne catolic în fiinţa lui nici după ce a devenit monah ortodox.

6 Nu se ştie dacă Varlaam a cunoscut opera celui mai important reprezentant al filozofiei nominaliste, William Ockham (J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 90).

7 *Ibidem*, p. 90.

8 Achindin, monah de origine bulgară şi fost ucenic al lui Palama, va avea mai întîi o atitudine ambiguă, dar foarte curînd se va pronunţa şi el ca adversar al palamismului.

9 Bogomilii erau numiţi atunci şi mesalieni, după denumirea unui curent din sec. IV—V. Printre monahii isihaşti se ascundeau şi unii care interpretau în sens mesalian sau bogomilic textele ascetice, recomandau lupta cu demonii şi afirmau la capătul curăţirii de patimi o „vedere" a luminii dumnezeieşti; ei socoteau însă că această lumină e însăşi fiinţa lui Dumnezeu, iar despre demoni ziceau că sînt uniţi substanţial cu sufletul. Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Sfîntul Grigore Palama — viaţa şi scrierile lui*, în *Filocalia*, vol. VII, Bucureşti, 1977, p. 209; *ibidem*, p. 280, nota 377.

birea între fiinţa şi lucrările lui Dumnezeu, îi acuză pe isihaşti de pretenţia că văd fiinţa dumnezeiască. În faţa acestui nou atac, Sf. Grigorie Palama va răspunde pregătind *Tomul aghioritic*, un adevărat manifest al poziţiei ortodoxe, aprobat de căpeteniile monahismului atonit, şi cu o nouă serie de trei tratate (1340—1341). Cele trei serii de cîte trei tratate redactate de Palama constituie faimoasele sale *Triade pentru apărarea sfinţilor isihaşti*.[10] „Aceste texte esenţiale — scrie Jean Meyendorff — dau pentru prima dată o sinteză teologică a spiritualităţii monahilor răsăriteni".[11]

Faza varlaamită a controversei s-a încheiat odată cu sinoadele de la Constantinopol, din iunie şi august 1341, care au confirmat ortodoxia doctrinei palamite. Varlaam şi-a mărturisit greşeala,[12] iar curînd după aceea s-a retras definitiv în Italia. Au urmat însă încă două faze ale controversei: cea cu Achindin (1341—1347), în cursul căreia Sf. Grigorie Palama scrie o nouă serie de lucrări în apărarea dreptei credinţe, mai ales *Antireticele I—VII* şi cîteva epistole adiacente, două dialoguri[13], o apologie,[14] şi care se încheie cu reconfirmarea învăţăturii palamite la sinodul solemn din 2 februarie 1347 şi *cea cu filozoful Nichifor Gregora*, în timpul căreia apar alte patru tratate (încă inedite) ale lui Palama şi care se încheie cu biruinţa definitivă a acestuia din urmă, proclamată în cadrul marelui sinod întrunit într-o sală a palatului Vlacherne în mai-iunie 1351.[15] La acest ultim sinod a fost aprobată oficial şi o *Mărturisire de credinţă* a Sf. Grigorie Palama, recent publicată în româneşte[16].

Pentru tema pe care o tratăm, despre rugăciune ca mijloc de cunoaştere supraraţională a lui Dumnezeu, importante sînt mai ales scrierile din prima fază a controversei, în care teologul isihast a pus accentul pe problemele de spiritualitate, în fazele următoare ocupîndu-se cu precădere de distincţia între fiinţa şi energiile divine.

II. Două concepţii asupra cunoaşterii lui Dumnezeu, întemeiate pe două viziuni asupra lui Dumnezeu, răsăriteană şi apuseană.

În controversa isihastă din sec. al XIV-lea se ciocneau de fapt două concepţii deosebite despre cunoaşterea lui Dumnezeu, întemeiate pe două viziuni deosebite asupra lui Dumnezeu. În tradiţia răsăriteană s-a păstrat neştirbită viziunea biblică-personalistă despre Dumnezeu, acea viziune după care Dumnezeu se deschide spre relaţia cu oamenii şi, de aici, concepţia că omul poate intra într-un contact mai direct cu Dumnezeu, poate experia unirea duhovnicească cu El. Apusul însă, promovînd o viziune filozofic-esenţialistă despre Dumnezeu, nega posibilitatea unui astfel de contact cu El.

1. *Varlaam* se dovedeşte un exponent fidel al concepţiei apusene. Poziţia sa se întemeia pe două postulate filozofice: a) Postulatul aristotelic că orice cunoaştere, inclusiv cunoaşterea lui Dumnezeu, îşi au originea în percepţia sau „experienţa" simţurilor", şi b) Un postulat neoplatonic, după care Dumnezeu se află mai presus de orice experienţă sensibilă, fiind, de aceea, incognoscibil.[17] După Varlaam, cunoaşterea

---

10 Vezi titlurile şi cuprinsul pe scurt al acestor tratate la Pr. Prof. D. Stăniloae, *Viaţa şi învăţătura Sf. Grigorie Palama*, p. 29 şi urm. Acest volum cuprinde şi traducerea în româneşte a două dintre ele, anume a tratatelor al doilea şi al treilea din Triada I (p. I—LVIII); alte două, al doilea şi al treilea din Triada a II-a, traduse şi adnotate tot de Pr. Prof. D. Stăniloae, au apărut în *Filocalia*, vol. VII, p. 223—372.

11 J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 94.

12 Pr. Prof. D. Stăniloae, *Viaţa şi învăţătura Sf. Grigorie Palama*, p. 135.

13 *Dialogul ortodoxului cu varlaamitul* şi *Dialogul lui Teofanes cu Teotimos*.

14 *Apologie mai pe larg: despre lucrările dumnezeieşti şi despre împărtăşirea de ele*, publicată şi în româneşte la Pr. Prof. D. Stăniloae, *Viaţa şi învăţătura Sf. Grigorie Palama*, p. LIX—XCI.

15 Vezi Pr. Prof. Dr. Stăniloae, *Viaţa şi învăţătura Sf. Grigorie Palama*, p. 217—235.

16 Drd. Ioan I. Ică, *Mărturisirea de credinţă a Sf. Grigorie Palama* — traducere şi prezentare istorică simbolică, în „Mitropolia Ardealului", XXIX (1984), nr. 7—8, p. 476—490.

17 J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 111.

lui Dumnezeu nu poate fi decît indirectă; mintea nu se poate „vedea" decît pe sine, astfel încît la cunoașterea lui Dumnezeu se ajunge numai prin analogia cunoașterii de sine a omului.[18] Singura cunoaștere a lui Dumnezeu este pentru el cea rațională, pur naturală, deductivă, iar singura lumină spirituală e lumina științei, pe care o au învățații.[19] El neagă orice posibilitate a cunoașterii duhovnicesti, supraraționale. După Varlaam, singura lumină văzută cu mintea e cunoștința lucrurilor create; de aceea îi consideră întunecați și nepurificați pe cei ce nu studiază fizica lui Aristotel sau astrologia lui Ptolemeu.[20] Astfel, el zice: „Dar cei cu inspirările de aer (adică isihaștii, n.n.) spun că sînt două luminile arătate de Dumnezeu celor evlavioși: una cea a cunoștinței și alta subzistentă (ενυποστατον) care se arată în chip deosebit celor ce au progresat în inspirări".[21] În contradicție cu isihaștii, Varlaam nu admite că păzirea poruncilor este cale spre cunoașterea lui Dumnezeu. Numai învățătura și cercetarea stăruitoare pot alunga neștiința din suflet, susținea el.[22]

Pentru Varlaam nu există vedere mai presus de lucrările mintale, „fiindcă — zicea el — nu există nimic mai înalt decît teologia prin negație":[23] El nu înțelegea, așadar, că altceva e vederea și altceva teologia. Teologia prin negație, adică teologia apofatică, pe care Varlaam o consideră punctul culminant al cunoașterii lui Dumnezeu, ține și ea de rațiune, adică de cunoașterea naturală; vederea însă este mai presus de rațiune. Negînd orice cunoaștere suprarațională a lui Dumnezeu, Varlaam nega de fapt însăși credința care revarsă o nouă evidență asupra adevărurilor raționale referitoare la Dumnezeu, crescînd, pe măsura împlinirii poruncilor, la o evidență atotluminoasă.[24]

Această concepție îngustă despre cunoașterea lui Dumnezeu, străină spiritului creștin, are la bază o viziune nebiblică despre Însuși Dumnezeu. Astfel, în cele trei tratate intitulate *Contra mesalienilor*, Varlaam le atribuie isihaștilor pretenția că văd însăși esența dumnezeiască, dovedind astfel că se află strict pe linia teologiei scolastice apusene, care nu cunoaște distincția între ființa lui Dumnezeu și lucrările sau energiile Sale.[25] Pentru Varlaam, ca și pentru teologia latină, harul e creat, e o aptitudine pur naturală a sufletului, astfel încît ceea ce se dă credincioșilor prin Fiul nu poate fi harul Duhului Sfînt, ci însuși ipostasul lui; aceasta însă nu e altceva decît dogma Filioque.[26] Nu există, după Varlaam, vreo lumină dumnezeiască, care să nu fie Dumnezeu Însuși; afirmarea existenței unei lumini dumnezeiești separate de Dumnezeu o socotește el diteism. Ori Dumnezeu este cu totul transcendent, omul

---

18 Pr. Prof. D. Stăniloae, în *Filocalia*, vol. VII, p. 275, nota 372.

19 Pe aceeași poziție se va afla și Achindin, care zicea că „nimeni nu poate vedea altfel pe Dumnezeu, decît din creaturile lui; atît din celelalte, cît și din virtuțile dăruite de Dumnezeu, care sînt în noi și prin care ne curățim în Duh; precum și din fructele Duhului" (după *Antireticul al V-lea*, cap. 10, la Pr. Prof. D. Stăniloae, *Viața și învățătura Sf. Grigorie Palama*, p. CXIV).

20 Pr. Prof. D. Stăniloae, *Viața și învățătura Sf. Grigorie Palama*, p. 74. Sf. Grigorie zice despre Varlaam că se silește „să arate că singură cunoștința despre făpturi e lumina ce poate fi văzută cu mintea. De aici ar urma că tot cel ce nu se ocupă cu învățătura despre natură a lui Aristotel, cu teologia lui Platon și cu astrologia lui Ptolemeu e întunecat și necurat" *(Triada a II-a, tratatul III, 14*, în *„Filocalia*, vol. VII, p. 281; cf. *ibid.*, 1, p. 265).

21 Citat după Pr. Prof. D. Stăniloae, *Viața și învățătura Sf. Grigorie Palama*, p. 74.

22 *Ibidem*, p. 75.

23 *Ibidem*, p. 83.

24 Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitatea ortodoxă (Teologia Morală Ortodoxă*, vol. III), București, 1981, p. 98—99, unde citează și un text din *Triada a II-a, tratatul III*, 42, în care Palama zice că „prin credința cea adevărată ieșim în extazul mai presus de înțelegere", că „credința depășește ideile născute din contemplarea făpturilor" și că ea este „cunoștință ce întrece tot raționamentul" (p. 98, nota 191).

25 Idem, *Viața și învățătura Sf. Grigorie Palama*, p. 89 și urm.

26 *Ibidem*, p. 91.

neavînd astfel nici o posibilitate de a-L vedea pe El sau lumina Sa.[27] În ce priveşte lumina de pe faţa lui Moise sau cea care a strălucit Apostolilor pe Tabor, ea nu e altceva decît lumină sensibilă, care s-a produs atunci pentru a uimi, dar îndată a pierit; această lumină nu e decît simbol al lui Dumnezeu şi numai în acest înţeles simbolic au numit-o Părinţii dumnezeire.[28]

2) Sf. Grigorie Palama îi opune lui Varlaam şi, implicit, poziţiei latine, doctrina biblică despre un Dumnezeu personal, care intră în relaţie cu creatura Sa şi deci concepţia că, pe lîngă cunoaşterea naturală, indirectă, a lui Dumnezeu, îi este dată omului şi posibilitatea unei cunoaşteri supranaturale, independentă de orice cunoaştere sensibilă, ale cărei condiţii sînt, din partea lui Dumnezeu harul cel necreat, iar din partea omului izbăvirea de patimi, curăţia inimii şi rugăciunea.

Filozofia, zice Palama, nu are nici un rol în această cunoaştere mai înaltă.[29] Împreună cu Sf. Grigorie de Nazianz,[30] el afirmă că „Cel ce este după fiinţa Sa, din veac şi pînă în veac, tuturor nevăzut şi de toţi necuprins, se coboară din înălţimea Sa ca să poată încăpea întrucîtva în firea noastră".[31] Astfel, cunoaşterea supraraţională a lui Dumnezeu este cu putinţă tocmai pentru că El, Cel nevăzut şi necuprins, se coboară la om. „Dumnezeu — zice Palama — se lasă văzut faţă către faţă şi nu numai în ghicituri (Numeri 12, 8), se uneşte cu cei vrednici aşa cum sufletul este unit cu trupul...".[32]

Caracterul real al vederii lui Dumnezeu de către sfinţi îşi are temeiul în faptul că harul este necreat. În terminologia palamită, ca şi în cea a Părinţilor răsăriteni în general, distincţia esenţială între Dumnezeu şi făpturi este cea dintre necreat şi creat. Atunci cînd făpturile, depăşindu-şi domeniul propriu, intră în comuniune cu Dumnezeu, ele participă la energiile dumnezeieşti necreate şi îndumnezeitoare, prin care ne unim cu Dumnezeu, devenind dumnezei prin har. În acest sens vorbeşte teologia răsăriteană de îndumnezeire, ca scop al vieţii creştine. „După Palama, cunoaşterea lui Dumnezeu nu este, deci, numai o cunoaştere care presupune în mod necesar o oarecare exterioritate între subiectul cunoscător şi obiectul cunoscut, ci o unire în lumina necreată; omul nu posedă de fapt, nici o facultate capabilă de a-L vedea pe Dumnezeu şi, dacă există vedere, este pentru că Dumnezeu Însuşi, în atotputernicia Sa, se uneşte cu omul şi-l face să se împărtăşească de cunoaşterea pe care El o are despre Sine"[33].

Afirmînd posibilitatea vederii lui Dumnezeu şi a îndumnezeirii omului, Palama e acuzat de Varlaam, după cum am arătat, de mesalianism, în sensul vederii sensibile a lui Dumnezeu de către credincios, teologul isihast a recurs atunci la distincţia între fiinţa sau esenţa dumnezeiască şi energiile sale, distincţie ale cărei elemente le găsim încă la marii Părinţi ai epocii de aur, mai ales la Sf. Grigorie de Nyssa, iar

---

27 Varlaam zice: „Dacă lumina mintală şi nematerială de care vorbesc aceia (isihaştii, n.n.) socotesc că e Dumnezeu Cel suprafiinţial, păstrîndu-i invizibilitatea şi inaccesibilitatea faţă de orice simţ, sau, dacă spun că o văd, o socotesc înger sau însăşi fiinţa minţii cînd, curăţită de patimi şi de neştiinţă, se vede pe sine însăşi şi în sine ca într-o imagine proprie pe Dumnezeu, dacă cugetă că e una din acestea cugetă foarte corect şi potrivit cu tradiţia creştină; dacă însă spun că nu e nici fiinţa suprafiinţială a lui Dumnezeu, nici fiinţa îngerească, nici mintea însăşi, ci că mintea priveşte la ea (la acea lumină, n.tr.) ca la o altă subzistenţă, eu nu ştiu ce e această lumină, ştiu însă că nu există" (Cod. Coisl. gr. 100, f. 171, r, citat după Pr. Prof. D. Stăniloae, *Viaţa şi învăţătura Sf. Grigorie Palama*, p. 73). Aşadar, după Varlaam, nu poate exista o lumină care să fie Dumnezeu şi totuşi distinctă de El. Există numai Dumnezeu Cel necreat, pe de o parte, şi creatura, pe de altă parte. Omul poate vedea cele create, dar necreatul îi este cu totul inaccesibil. A pretinde contrariul, cum făceau isihaştii, care vorbeau de contemplarea luminii celei necreate, însemna, după Varlaam, o abatere de la doctrina creştină.

28 Pr. Prof. D. Stăniloae, *Viaţa şi învăţătura Sf. Grigorie Palama*, p. 91—92.

29 Vezi J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 112—113.

30 *Cuv. 45, 11*, P. G., XXXVI, col. 637 B.

31 *Triada a II-a, tratatul III, 9*, în *Filocalia*, vol. VII, p. 274.

32 *Triada I, tratatul II, 29*, cit. după J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 123.

33 J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 124—125.

mai tîrziu la Sf. Maxim Mărturisitorul.[34] Astfel, vederea „față către față" a lui Dumnezeu nu înseamnă, în concepția Sf. Grigorie Palama, o vedere a esenței dumnezeiești, căci Dumnezeu Cel „supraesențial" nu poate fi identificat cu nici un concept creat și mai ales nu poate fi identificat cu conceptul de „esență". „Dumnezeu — zice el —, cînd vorbea cu Moise, n-a zis: „Eu sînt esența", ci „Eu sînt Cel ce sînt" (Ieșire 3, 14). Așadar, nu Cel ce este provine din esență, ci esența provine din Cel ce este, căci Cel ce este cuprinde în Sine întreaga Ființă".[35]

Concepția lui Palama despre Dumnezeu este cea biblică și patristică. Dumnezeul Bibliei este un Dumnezeu viu, personal, care se face cunoscut creaturii prin energii, rămînînd însă transcendent după ființă. Orice revelație este un act liber al lui Dumnezeu Celui viu, o energie divină, care este o lucrare comună a celor trei Persoane dumnezeiești; comuniunea cu Dumnezeu și îndumnezeirea e posibilă prin această coborîre liberă a lui Dumnezeu spre om, prin energiile necreate. Această învățătură, permanent afirmată de Sf. Grigorie Palama, va fi exprimată concis și clar în *Mărturisirea de credință* prezentată de el la sinodul din 1351, prin cuvintele: „Dar (Dumnezeu) se arată descoperit nu după ființă — căci nimeni n-a văzut sau exprimat vreodată natura lui Dumnezeu — ci după harul, puterea și energia, care e comună Tatălui, Fiului și Duhului; căci ipostasul fiecăreia (persoane) și cele ce se referă la el este propriu fiecăreia din Ele, dar comună le este nu numai ființa cea mai presus de ființă, care e cu totul fără de nume și inefabilă și neparticipabilă — ca fiind mai presus de orice numire, enunțare și participare — ci și harul și puterea și energia și strălucirea și împărăția și nestricăciunea și în mod simplu, toate cele potrivit cărora Dumnezeu se unește după har cu sfinții, îngerii și cu oamenii fără a cădea din simplitate din pricina împărțirii și diversității puterilor și energiilor".[36]

Prin aceasă învățătură, Sf. Grigorie împacă cele două afirmații biblice și patristice aparent contradictorii și anume: 1) că descoperirea lui Dumnezeu în Hristos este o revelație totală ca persoana, care coboară pînă la noi și se face cunoscut nouă atît cît putem primi, în fiecare din lucrările Sale și unindu-se intim cu noi și 2) că Dumnezeu este incognoscibil prin natură.

Redăm din multiplele sale referiri la această chestiune, un text deosebit de sugestiv: „Deoarece ne putem împărtăși de Dumnezeu și deoarece esența supraesențială a lui Dumnezeu este absolut neîmpărtășibilă, există ceva între esența neîmpărtășibilă și cei ce se împărtășesc, care le permite acestora să se împărtășească de Dumnezeu. Dacă tu însă suprimi ceea ce este între Cel neîmpărtășibil și cei ce se împărtășesc — o, ce lipsă! — ne desparți de Dumnezeu, nimicind legătura și punînd o prăpastie mare și de netrecut între Dumnezeu, pe de o parte, și făptură și conducerea făpturii, pe de altă parte. Trebuie atunci să căutăm un alt Dumnezeu, care nu numai că își are în El Însuși propriul scop, propria-i energie și propria-i îndumnezeire, ci care să fie un Dumnezeu bun — căci astfel fiind nu se va mulțumi să existe numai pentru a se contempla pe Sine —, nu numai desăvîrșit, ci depășind orice plenitudine; fiind astfel, cînd va voi, în bunătatea Sa, să facă binele, va putea să-l facă; nu va fi numai imobil, ci se va pune în mișcare; El va fi astfel prezent pentru toți cu manifestările Sale și cu energiile Sale creatoare și pronietoare. Într-un cuvînt, trebuie să căutăm un Dumnezeu care să fie într-un fel sau altul împărtășibil, pentru ca împărtășindu-ne de El, fiecare dintre noi să primească, în modul care-i este propriu și prin analogia participării, ființa, viața și îndumnezeirea".[37]

Multitudinea manifestărilor divine în afară nu contrazice unitatea lui Dumnezeu, căci Dumnezeu depășește categoriile întregului și părților și, rămînînd incognoscibil în esența Sa, se descoperă întreg, ca Dumnezeu Cel viu, în fiecare din energiile Sale. „Precum sufletul e unul și simplu și necompus, neînmulțindu-se și necompunîndu-se din cauza puterilor ce sînt în el și ies din el, la fel și Dumne-

34 A se vedea argumentarea, cu multe citate patristice, din *Triada a II-a, tratatul III, 21 și urm.* în *Filocalia*, vol. VII, p. 290 și urm., precum și tratatul intitulat *Despre împărtășirea dumnezeiască și îndumnezeitoare*, în același volum, p. 374 și urm.

35 *Triada a III-a, tratatul II, 12*, citat după J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 126.

36 După Drd. Ioan I. Ică, *Mărturisirea de credință a Sf. Grigorie Palama*, p. 485.

37 *Triada a III-a, tratatul II, 24*, citat după J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 128.

zeu, deşi e nu numai multiputernic, ci atotputernic, nu-şi pierde simplitatea din cauza puterilor din El".[38]

Această concepţie despre Dumnezeu nu este, desigur, o creaţie nouă a Sf. Palama. Elementele ei apar peste tot în cugetarea patristică răsăriteană. „Originalitatea lui Palama — zice Meyendorff — rezidă numai în precizia cu care a pus şi a rezolvat problema; ceea ce pentru o cugetare raţională nu este decît o dilemă insolubilă şi absurdă, a devenit sub pana lui expresia cea mai adecvată a Misterului divin".[39]

În această viziune clară, temeinic fundamentată biblic-teologic şi patristic, ancorează Palama concepţia despre cunoaşterea supraraţională a lui Dumnezeu de către cei desăvîrşiţi. În lumina teologiei palamite apare şi mai evidentă gravitatea erorii în care a căzut scolasticismul apusean, cu viziunea sa filozofică, esenţialistă şi impersonală a lui Dumnezeu, ale cărei consecinţe se răsfrîng adînc pe planul spiritualităţii creştine.[40]

III. Rugăciunea — cunoaştere a lui Dumnezeu

Negînd posibilitatea unei cunoaşteri supranaturale a lui Dumnezeu şi afirmînd ca singur izvor al acestei cunoaşteri ştiinţa raţională, Varlaam nu mai recunoştea rugăciunii vreun rol în această privinţă. Poziţia sa contravenea însă flagrant întregii tradiţii a Bisericii şi spiritului însuşi al creştinismului.

Astfel, încă Diadoch al Foticeei, Sf. Ioan Scărarul şi Sf. Maxim Mărturisitorul ne arată că practicarea „rugăciunii neîncetate" era o tradiţie bine stabilită în Răsărit cu mult înainte de epoca controversei isihaste. Spiritualitatea ortodoxă poseda astfel de la Sf. Părinţi o moştenire în care rugăciunea şi teologia (cunoaştere a lui Dumnezeu) nu constituiau domenii independente. În această perspectivă, cunoaşterea cea mai înaltă a lui Dumnezeu nu e cea raţională, prin făpturi, prin deducţie, căci atunci înţelepţii elini ar fi cunoscut pe Dumnezeu mai bine decît creştinismul,[41] ci unirea cu Dumnezeu în rugăciunea curată.

1. Rugăciunea şi cercetarea raţională din făpturile create, două mijloace de cunoaştere a lui Dumnezeu

Isihasmul, spre deosebire de Varlaam şi de scolasticismul pe care el îl exprima, susţine existenţa a două căi de cunoaştere a lui Dumnezeu, dar care nu pot fi puse pe acelaşi plan în ce priveşte importanţa: prin cercetare raţională şi prin rugăciune.

Despre această îndoită cunoaştere, Sf. Isaac Sirul vorbeşte ca despre o învăţătură dintotdeauna a Părinţilor, zicînd: „Doi ochi sufleteşti am dobîndit, cum zic Părinţii. Dar nu întrebuinţăm la fel vederea lor; cu unul vedem cele ascunse în firi, adică puterea şi înţelepciunea lui Dumnezeu şi pronia Lui cu privire la noi, înţeleasă din măreţia guvernării Sale; cu celălalt privim slava sfintei lui firi, cînd binevoieşte Dumnezeu să ne introducă în tainele duhovniceşti".[42] Citînd aceste cuvinte, în al treilea tratat din Triada a II-a, Sf. Grigorie Palama explică: „Întrucît sînt ochi, aşadar ceea ce văd e lumină; iar întrucît nu întrebuinţăm la fel vederea lor, există o îndoită vedere a luminii: printr-un ochi vedem altă lumină decît cea pe care o vede celălalt ochi. Iar ce este fiecare din acestea două ne-a arătat însuşi dumnezeiescul Isaac. Pe una a numit-o înţelegerea puterii, a înţelepciunii şi a proniei lui

38 *Triada a III-a, tratatul III*, citat după Pr. Prof. D. Stăniloae, *Viaţa şi învăţătura Sf. Grigorie Palama*, p. 103.

39 J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 129.

40 Georg Koepgen, un teolog catolic, vede începutul deplin sistematizat al acestei concepţii despre Dumnezeu la Toma de Aquino şi aminteşte că acesta „a suferit o profundă prăbuşire la sfîrşitul vieţii sale, datorită faptului că tot ce scrisese mai înainte i-a apărut ca nesatisfăcător" (în Prefaţa" la prima ediţie a cărţii sale *Die Gnosis des Christentums*, Salzburg, 1939, citat după Pr. Prof. D. Stăniloae, *Spiritualitatea ortodoxă*, p. 34).

41 Pr. Prof. D. Stăniloae, *Viaţa şi învăţătura Sf. Grigorie Palama*, p. 216.

42 Citatul este din *Cuv.* 72 al Sf. Isaac Sirul (cf. *Filocalia*, vol. VII, p. 282, nota 381).

Dumnezeu, scurt zicînd, cunoaşterea Creatorului dobîndită din creaturi; pe a doua a numit-o vederea nu a firii dumnezeieşti, ca să nu aibă de ce se lega bîrfitorii, ci a slavei firii Lui, pe care a dat-o Domnul învăţăceilor Săi şi prin ei tuturor celor ce cred în El şi-şi dovedesc credinţa prin fapte".[43]

Cea de a doua cunoaştere, adică vederea slavei dumnezeieşti, se realizează prin rugăciune. Încă Sf. Ioan Scărarul vorbeşte de un început al rugăciunii, cînd mintea alungă chipurile ispititoare prin singurul gînd de a se ruga lui Dumnezeu, despre o stare de mijloc a ei, în care cugetarea se statorniceşte în cele spuse şi gîndite, şi de desăvîrşirea rugăciunii, care este răpirea minţii la Dumnezeu.[44] Reluînd această ierarhizare a felurilor rugăciunii, Sf. Grigorie Palama zice că mintea, depăşind primele două trepte, „iese întreagă din toate cele ce sînt, în vremea rugăciunii curate. Această ieşire (εκτασις) este cu mult mai înaltă decît teologia prin negaţie. Ea e proprie numai celor ajunşi la nepătimire. Dar încă nu are loc unirea, pînă ce Mîngîietorul nu va lumina de sus celui ce se roagă, şezînd în foişorul vîrfurilor naturale şi aşteptînd făgăduinţa Tatălui şi pînă ce nu-l va răpi astfel prin descoperire spre vederea luminii".[45]

Marele teolog isihast cunoaşte astfel, ca o treaptă superioară teologiei negative, un apofatism mai deplin şi mai existenţial, realizat prin rugăciunea curată sau desăvîrşită.[46] Teologia negativă intelectuală, cea considerată de Varlaam drept modul culminant al cunoaşterii lui Dumnezeu, apare astfel numai ca o primă formă de apofatism. Ei îi este superioară un apofatism mai înalt, cel al rugăciunii curate, urmat şi acesta de o a treia treaptă, cea mai de sus, şi anume de apofatismul vederii luminii dumnezeieşti.[47] Rugăciunea curată este, deci, un apofatism de gradul al doilea, stare pe care o atinge omul încă „prin puterile lui naturale, ajutate, se înţelege, de harul primit la Botez şi în Taina Sfîntului Mir".[48] Răpită însă dincolo de limitele omenescului, mintea ajunge la vederea luminii dumnezeieşti, vedere ce se poate numi un „apofatism de gradul al treilea", în sensul că, pe de o parte, acea lumină, deşi are un conţinut pozitiv de cunoaştere mai presus de cunoaşterea apofatică, nu poate fi cuprinsă în concepte şi exprimată în cuvinte, iar pe de altă parte, că mai sus de acea lumină este fiinţa divină, care rămîne cu totul inaccesibilă.[49]

Varlaam apela la autoritatea textelor areopagitice pentru a susţine că teologia apofatică intelectuală este cea mai înaltă cale a cunoaşterii lui Dumnezeu. Analizînd atent scrierile lui Dionisie, în tratatul al treilea din Triada a II-a, tratat subintitulat chiar: *Despre sfînta lumină*,[50] Sf. Grigorie Palama dovedeşte însă că adversarul său nu pricepe teologia areopagită.[51] Dionisie se referă la tenebrele supraluminoase, care nu înseamnă numai o teologie negativă, numindu-le tenebre nu pentru că nu e nici o lumină în ele, ci pentru că sînt o prea mare abundenţă de lumină.[52]

Apărînd cunoaşterea prin vedere, Palama nu neagă rostul şi valoarea cunoaşterii raţionale a lui Dumnezeu, efectuate cu mijloacele naturale. Nu era însă cazul să insiste asupra celei din urmă, pe care adversarii n-o contestau. Situaţia îi impunea

---

43 *Triada a II-a, tratatul III*, 15, în *Filocalia*, vol. VII, p. 282—283.

44 *Scara dumnezeiescului urcuş*, XXVIII, 20, ed. citată, p. 407.

45 *Triada a II-a, tratatul III*, 35, în *Filocalia*, vol. VII, p. 310.

46 Despre acest fel de rugăciune, Pr. Prof. D. Stăniloae zice: „Rugăciunea cu adevărat desăvîrşită este rugăciunea curată, adică aceea pe care o face mintea cînd a ajuns la capacitatea de a alunga uşor şi pentru multă vreme orice gînduri în vreme ce se roagă. Dar la această capacitate ajunge omul numai după ce a dobîndit libertatea de patimi... Pe culmile sale, rugăciunea e curată prin faptul că nu mai are nici un obiect şi nu mai foloseşte nici un cuvînt, ci mintea adunată din toate este conştientă că se află faţă în faţă cu Dumnezeu; de aceea se mai numeşte şi rugăciunea minţii". (*Spiritualitatea ortodoxă*, p. 212—213).

47 *Ibidem*, p. 195—202.

48 *Ibidem*, p. 200.

49 *Ibidem*, p. 201.

50 În *Filocalia*, vol. VII, p. 263 şi urm.

51 „Filozoful nostru (Varlaam, n.n.) nu admite însă aceasta şi socoteşte că şi marele Dionisie învaţă ca el, nepricepînd înţelesul teologiei acestui grăitor de Dumnezeu" (*ibidem*, p. 298; cf. p. 307—318 ş.a.).

52 Vezi Pr. Prof. D. Stăniloae, *Spiritualitatea ortodoxă*, p. 196—200.

să dovedească numai existenţa şi superioritatea vederii prin har a luminii dumnezeieşti ca mod de cunoaştere a lui Dumnezeu. El afirmă însă şi valoarea cunoaşterii raţionale, mai ales în primul tratat din Triada I. „Vederea şi cunoaşterea de Dumnezeu prin făpturi — zice Sf. Grigorie Palama — se numeşte lege naturală. De aceea, şi înainte de patriarhi şi de prooroci şi de legea scrisă, ea a chemat şi a întors neamul omenesc la Dumnezeu şi a arătat pe Creatorul celor ce n-au ieşit din cunoştinţa naturală, ca filozofii elini. Căci cine, avînd minte şi văzînd atîtea deosebiri de substanţe, pornirile echilibrate ale mişcărilor opuse..., nu va cunoaşte ca din chip şi din ceea ce este cauzat, pe Dumnezeu? El va avea şi cunoştinţa de Dumnezeu prin negaţie".[53]

Cunoştinţele ştiinţifice pot contribui la clarificarea Scripturilor, dar ele nu au singure cheia Scripturii fără harul Duhului Sfînt. Apostolii au fost ignoraţi în ce priveşte ştiinţa profană şi totuşi înţelepciunea lor a cuprins în scurt timp lumea, deoarece în ei a locuit Duhul Sfînt. E bine să te ocupi de înţelepciunea elină, în tinereţe, dar să nu te dedici exclusiv acestei preocupări. Mai ales pentru monahi nu este deloc recomandabil să se dedice cu totul filozofiei, ci ei trebuie să se ridice mai presus de aceasta, prin căutarea adevăratei înţelepciuni, al cărei început este frica de Dumnezeu, din care se naşte rugăciunea continuă şi păzirea poruncilor lui Dumnezeu.[54]

2. *Rugăciunea ca expresie a întregii naturi umane*

a) *Rugăciunea psiho-fizică.* În tradiţia răsăriteană, rugăciunea n-a fost niciodată concepută ca o activitate exclusiv sufletească ca, de pildă, în sectele neoprotestante din vremea noastră. Şi aceasta cu deplin temei. În concepţia biblică, omul — trup şi suflet — apare întotdeauna ca o unitate indivizibilă. Respingînd dualismul neoplatonic, ca şi transpunerile acestui dualism pe teren creştin în unele grupări eretice (ca maniheismul), Biserica primelor veacuri n-a putut cugeta excluderea trupului de la unirea cu Dumnezeu prin rugăciune. Întruparea Fiului lui Dumnezeu a fost socotită temeiul de neclintit al acestei concepţii pozitive despre trup. În acest cadru, tradiţia răsăriteană a afirmat întotdeauna că prin adevărata rugăciune omul întreg accede la lumina harului. Încă, de pildă, Sf. Macarie Egipteanul vorbeşte de puterea harului care se arată în inimă şi afirmă că, prin inimă, „harul pătrunde în toate mădularele trupului".[55]

Moştenitori ai acestei tradiţii ferme, isihaştii promovau, ca pe ceva de sine înţeles, rugăciunea psiho-fizică. Căci Sf. Ioan Scărarul definea pe isihast ca cel ce „se sîrguieşte să închidă netrupescul în casa trupească".[56] Varlaam atacă însă acest fel de rugăciune, susţinînd că „cel ce se ocupă cu rugăciunea trebuie să dea odihnă simţurilor"[57] şi că o lucrare comună sufletului şi trupului n-ar fi altceva decît o atragere a sufletului în întuneric.[58] El accepta participarea la rugăciune a simţurilor nepasionale, ca vederea şi auzul, dar nicidecum conlucrarea părţii pasionale. Practic aceasta însemna o lovitură raţionalistă dată ascezei răsăritene[59] şi de aceea este şi numit Varlaam de către Palama „învăţător al nelucrării".[60] Acestui spiritualism abstract, teologul isihast îi opune concepţia creştină despre mîntuirea omului întreg, despre îndumnezeirea nu numai a sufletului, ci şi a trupului. El citează în acest sens cuvintele Sf. Apostol Pavel, care zice că trupurile noastre sînt temple ale Duhului Sfînt (I Cor. 6, 19) sau că sîntem casă a lui Dumnezeu (II Cor. 6, 16), dovedind astfel vrednicia trupului de a fi sălaş adecvat al minţii în rugăciune.[61]

---

53 *Triada I, tratatul I,* citat după Pr. Prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă, vol. I,* Bucureşti, 1978, p. 136.

54 Vezi Idem, *Viaţa şi învăţătura Sf. Grigorie Palama,* p. 33—42.

55 *Omilia XV,* 20, P.G., XXXIV, col. 589 AB.

56 *Scara dumnezeiescului urcuş XXVII,* 5, ed. citată, p. 380.

57 Cf. *Triada a II-a, tratatul II, 4,* în *Filocalia,* vol. VII, p. 226.

58 *Ibidem,* 12, p. 237.

59 Pr. Prof. D. Stăniloae, *Viaţa şi învăţătura Sf. Grigorie Palama,* p. 70.

60 *Triada a II-a, tratatul II, 10,* în *Filocalia,* vol. VII, p. 234.

61 A se vedea mai ales începutul celui de-al doilea tratat din Triada I, la Pr. Prof. D. Stăniloae, *Viaţa şi învăţătura Sf. Grigorie Palama,* p. II şi urm.

b) Sf. Grigorie Palama aduce precizări şi în ce priveşte *rolul trupului* în lucrarea adevăratei rugăciuni precum şi a roadelor pe care aceasta le revarsă în trup. El arată că trupul ne-a fost dat pentru a fi colaborator al sufletului şi organ de manifestare a acestuia. Nu toate lucrările simţurilor sînt rele. Căci există deosebire între simţurile mişcate din afară şi cele determinate dinlăuntru. Cele din urmă nu numai că nu împiedică concentrarea în rugăciune, ci o ajută.[62] Palama reafirmă distincţia patristică între mortificarea senzaţiilor de plăcere şi acceptarea celor de durere. Dacă primele înclină trupul spre păcat, îndepărtîndu-l de rugăciune, cele din urmă îl duc şi îl susţin în ea.[63] Nu e vorba însă de durerea simţită în dispoziţia trupului, ci de străpungerea inimii, la care se ajunge prin înfrînare, post şi priveghere.[64] Supunîndu-se mişcărilor lăuntrice, trupul se realcătuieşte, devenind duhovnicesc,[65] astfel că primeşte şi el bucuria produsă de harul dumnezeiesc în inimă, ca pe o arvună a nestricăciunii sale viitoare.[66] „Deci nu mintea ruptă de omul total vede pe Dumnezeu, deşi ea are rolul conducător în conducerea omului spre această vedere. Dumnezeu e trăit de omul total, concret, dar purificat; purificat nu în sensul golirii de conţinutul simţurilor, ci în sensul purităţii lor".[67]

c) Implicarea trupului în actul rugăciunii dobîndeşte un caracter aparte în metodele isihaste privind „rugăciunea inimii" (sau a minţii), numită şi „rugăciunea lui Iisus". Aceste metode cuprind şi elemente de procedură tehnică- fiziologică, pe care le va ridiculiza Varlaam.

Ce este rugăciunea inimii?

Părintele Prof. Dumitru Stăniloae o defineşte ca „rugăciunea săvîrşită de minte în inimă, care ajută să se întărească în inimă gîndul permanent la Iisus Hristos şi care curăţă şi sfinţeşte prin acest gînd toate cugetările şi simţurile şi îndreaptă toată activitatea spre împlinirea poruncilor lui Hristos".[68]

De „rugăciunea intelectuală (sau a minţii) vorbeşte încă Evagrie Ponticul[69]; iar Sf. Macarie va defini inima ca centru al organismului şi tron al minţii.[70] Pe baza acestei concepţii, modul ideal de realizare a rugăciunii permanente se va defini ca adunarea minţii în inimă pentru ca de acolo să înalţe neîntrerupt, la început în cuvinte, iar într-o fază mai înaintată numai după sens, scurta rugăciune a numelui lui Iisus: „Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă pe mine păcătosul".

În Răsărit s-au format mai multe metode de realizare a acestei rugăciuni, care sînt mai degrabă variante ale aceleiaşi metode, deosebirile dintre ele constînd în insistenţa mai mare sau mai mică asupra unor amănunte.[71] Anterior Sfîntului Grigorie Palama, metodele mai importante ale rugăciunii lui Iisus au fost cele ale Sf. Ioan Gură de Aur, Sf. Simeon Noul Teolog, Nichifor Monahul şi Grigorie Sinaitul.[72] În metoda Sf. Simeon apar ca elemente fiziologice îndreptarea privirii spre piept, (fapt pentru care îi va ridiculiza pe isihaşti ca omfalopsichi [73]) şi comprimarea res-

---

62 *Triada a II-a, tratatul II*, 5, în *Filocalia*, vol. VII, p. 227—228.

63 *Ibidem*, 7, p. 229—230.

64 Sf. Grigorie (*ibidem*, 7, p. 230) citează în acest sens, pe lîngă unele texte scripturistice, aceste afirmaţii ale Sf. Ioan Scărarul: „Materia rugăciunii e foamea" (*Scara*, XIV); „Setea şi privegherea au apăsat inima iar din inima apăsată au curs lacrimi" (Scara, VI) şi „Rugăciunea e maica şi totodată fiica lacrimilor" (*Scara*, XXVII).

65 *Ibidem*, 9, p. 233.

66 *Ibidem*, 10, p. 234. Palama dovedeşte aceasta cu cuvintele Psalmistului: „Inima mea şi trupul meu s-au bucurat de Dumnezeul cel viu" (Ps. 83, 3); „Întru El am nădăjduit şi am fost ajutat şi a înflorit trupul meu" (Ps. 27, 7) ş.a.

67. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Natură şi har în teologia bizantină*, în „Ortodoxia", XXVI (1974), nr. 3, p. 428.

68 Idem, *Viaţa şi învăţătura Sf. Grigorie Palama*, p. 42.

69 Vezi J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 18 şi urm.

70 *Omilia* XV, P. G., XXXIV, col. 589 B.

71 Pr. Prof. D. Stăniloae, *Spiritualitatea ortodoxă*, p. 217.

72 Asupra metodelor rugăciunii lui Iisus, vezi: Pr. Prof. D. Stăniloae, *Viaţa şi învăţătura Sf. Grigorie Palama*, p. 42—64; Idem, *Spiritualitatea ortodoxă*, p. 217—237; J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 29—38.

73 Pr. Prof. D. Stăniloae, *Viaţa şi învăţătura Sf. Grigorie Palama*, p. 26.

pirației. În metoda lui Nichifor Monahul, prin care a început propriu-zis mișcarea isihastă la Athos (el a venit la Athos pe la 1260), singurul element fiziologic pus în evidență este cel al respirației: mintea, zice el, să fie silită să intre în inimă împreună cu aerul respirat și să fie învățată să nu iasă ușor de acolo.[74] Reținerea respirației la rostirea rugăciunii lui Iisus o recomandă și Sf. Grigorie Sinaitul (1255—1346).[75]

Prin controlul respirației și rostirea rugăciunii în ritmul ei se urmărea concentrarea atenției. Propriu-zis aceasta se intenționează: cugetarea să se întoarcă asupra sa, renunțînd la orice obiect definit. Iar cum pe sine nu se poate sesiza, i se dă ca preocupare, după ce s-a retras de la toate, gîndul la Iisus Hristos".[76] În orice caz, metoda psiho-fizică nu este decît un mijloc spre concentrarea atenției, spre „păzirea inimii", care, „deși e o condiție necesară a rugăciunii adevărate, nu constituie nici esența, nici scopul ei ultim".[77] Așa au înțeles-o isihaștii, iar nu, cum mai cred unii pînă astăzi ca pe un fel de yoghism creștin care ar permite intrarea automată în contact cu Dumnezeu, ca și cum harul ar depinde de o tehnică naturală.[78]

În fața atacurilor lui Varlaam, Sf. Grigorie Palama apără pe cei ce se folosesc de asemenea mijloace auxiliare, fără însă a le socoti absolut necesare, ci doar folositoare în oarecare măsură pentru începători. „Iar a îndemna mai ales pe începători — scrie el — să privească asupra lor și să-și mîne prin respirație mintea înăuntru, nu e ceva de reprobat... Aceasta, pînă ce, înaintînd cu ajutorul lui Dumnezeu și făcîndu-și mintea în stare să nu mai caute la cele din jurul ei și să nu se amestece cu ele, vor putea s-o concentreze în chip sigur asupra unei gîndiri unitare".[79] Astfel, „rugăciunea lui Iisus devine rugăciunea mintală, cînd nu mai e nevoie de cuvinte, nici de metode, ci mintea e ocupată de ea neîncetat împreună cu inima".[80]

Există un urcuș în rugăciune, de care Palama vorbește în repetate rînduri. „Căci — zice el — în rugăciune mintea leapădă treptat legăturile cu cele ce sînt, întîi pe cele care o leagă de cele de rușine, rele și în general stricăcioase, apoi pe cele care o leagă de cele ce sînt la mijloc și prefac pe om spre mai rău sau spre mai bine, potrivit cu scopul cu care le folosește, pentru care e toată învățarea și cunoștința lor (adică creațiunea în genere, care e la mijloc între minte și Dumnezeu)... Apoi, după ce mintea a lepădat pe încetul aceste legături ca și cele cu lucrurile mai înalte decît acestea, iese întreagă din cele ce sînt, în vremea rugăciunii curate. Această ieșire este cu mult mai înaltă decît teologia prin negație".[81]

Așadar, prin întoarcerea spre sine însuși, în rugăciune, se ajunge mai aproape de Dumnezeu decît prin teologia rațională. Căci, pentru creștin, această întoarcere spre sine însuși este de fapt o întoarcere spre Iisus Hristos, Cel prezent sacramental în ființa sa de la Botez, a cărui prezență este simțită și experiată prin rugăciune și împlinirea poruncilor.

3. *Rugăciunea și vederea apofatică a luminii dumnezeiești, conștientizare a prezenței sacramentale a lui Hristos în noi.*

Prin adunarea minții în inimă, isihastul nu se caută de fapt pe sine, ci îl caută pe Dumnezeu în intimitatea subiectului propriu. Astfel, spiritualitatea isihastă a întoarcerii spre sine are un sens cu totul diferit decît cunoașterea de sine în sens socratic. Aceasta o precizează Palama în primul tratat din Triada I.[82] Adunîndu-se în intimitatea sa, în inimă, mintea dă acolo de Dumnezeu. „Pentru că intimitatea sau inima noastră, atunci cînd e găsită, nu e găsită goală, ci în cuprinsurile ei indefi-

---

74 Idem, *Spiritualitatea ortodoxă*, p. 221—222.
75 *Ibidem*, p. 226.
76 *Ibidem*, p. 224.
77 J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 64.
78 *Ibidem*, p. 113.
79 *Triada I, tratatul II*, la Pr. Prof. D. Stăniloae, *Viața și învățătura Sf. Grigorie Palama*, p. VII.
80 Pr. Prof. D. Stăniloae, *Spiritualitatea ortodoxă*, p. 237.
81 *Triada a II-a, tratatul III*, 35, în *Filocalia*, vol. VII, p. 309—310.
82 Cf. J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 116.

nite se reflectă prezența lui Hristos".[83] Căci harul se sălășluiește în ființa creștinului de la Botez, cum accentuează Marcu Ascetul[84]; iar acest har e Hristos însuși, cu întreaga bogăție a darurilor Răscumpărării.

Sf. Grigorie Palama vorbește și el de Botez și de Euharistie, zicînd că „în aceste două Taine se află întreaga noastră mîntuire, căci în ele este rezumată iconomia Dumnezeului-Om".[85] De asemenea, în predicile pe care le-a ținut la Tesalonic, Palama afirmă cu tărie necesitatea participării la Sf. Liturghie și a împărtășirii cît mai frecvente cu Sf. Euharistie,[86] ca unire maximă cu Hristos.

Spiritualitatea isihastă este, așadar, o spiritualitate sacramentală. Acest aspect îl va preciza și mai bine Nicolae Cabasila, a cărui *Viață în Hristos* este, cum zice J. Meyendorff, „un manifest palamit solemn".[87] Viața în Hristos nu este pentru Cabasila, și deci nici pentru isihaști a căror spiritualitate el o exprimă, o „imitare" psihologică a lui Hristos (în sensul operei lui Thomas de Kempis). Eu tratează subiectul explicînd mai întîi detaliat cele trei Taine ale încorporării în Hristos: Botezul, Mirungerea și Euharistia, prin care, ca prin niște ferestre sau porți, Soarele Dreptății pătrunde în împărăția firii.[88] Iar spre sfîrșitul lucrării, în cartea a VI-a, revine la cei doi poli ai spiritualității isihaste rugăciunea neîncetată, prin chemarea numelui lui Iisus și împărtășirea cu Sf. Euharistie, care trebuie să fie pururea ținta strădaniilor noastre duhovnicești.[89]

Că și Sf. Grigorie Palama concepe la fel modul unirii cu Dumnezeu, se vede foarte clar dintr-un text din tratatul al treilea al Triadei I, unde, după ce zice că Fiul lui Dumnezeu nu numai că s-a unit cu natura noastră, la Întrupare, dar și locuiește în fiecare credincios, prin împărtășirea Duhului Sfînt în Sf. Taine, arată în ce constă distincția între vederea luminii necreate pe Tabor de către Apostoli și vederea luminii, pe culmile rugăciunii curate de către isihast: „Căci atunci (La Schimbarea la față, n.n.), nefiind încă amestecat cu trupurile noastre, trupul Lui, care are în sine izvorul luminii harului, lumina din afară pe cei vrednici dintre cei ce se apropiau și lumina pătrundea prin ochii sensibili în suflet; acum însă, fiind amestecat cu noi și petrecînd întru noi, evident că ne luminează sufletul de dinlăuntru".[90]

Rugăciunea isihastă este astfel ferită de orice subiectivism. Ea nu e simplă concentrare a ființei într-o meditație oarecare nici rătăcire a imaginației, ci e contact obiectiv cu Dumnezeu, simțirea și experiența duhovnicească a Lui, descoperire a luminii și puterii lui Hristos, Cel prezent obiectiv în suflet de la Botez. Totodată, rugăciunea și vederea apofatică a luminii dumnezeiești nu înseamnă o promovare a individualismului, cum s-ar putea crede, ci, fiind conștientizare a prezenței harului în noi, ele determină la un și mai stăruitor efort de punere în lucrare a acestui har, într-o viață de credință și de fapte bune, de manifestare în afară a comuniunii noastre cu Dumnezeu Unul în Treime, cu toți semenii și cu lumea întreagă.[91]

*

Din cele expuse, se desprinde, ca o primă concluzie, importanța unică a spiritualității isihaste palamite la precizarea a însuși spiritului Ortodoxiei.

Spiritului raționalist al scolasticii, al cărui exponent s-a făcut Varlaam, Sf. Grigorie Palama îi opune viziunea autentic creștină, biblică și patristică despre un Dumnezeu personal și despre cunoașterea Lui. Meritul excepțional al marelui teolog isihast este de a fi exprimat într-o admirabilă sinteză și cu cea mai deplină fidelitate tradiția constantă a Bisericii, după care Dumnezeu nu este o esență impersonală,

---

83 Pr. Prof. D. Stăniloae, *Spiritualitatea ortodoxă*, p. 242.

84 Marcu Ascetul, *Răspuns acelora care se îndoiesc despre Dumnezeiescul Botez* în *Filocalia*, trad. de Pr. Prof. D. Stăniloae, vol. I, Sibiu, 1947, p. 282, 288.

85 *Omilia 60*, ed. Oikonomos, p. 250, după J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 118.

86 *Omiliile 50* și *38*, după J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 118.

87 J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 139.

88 Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, traducere și studiu introductiv de Prof. Dr. Teodor Bodogae, Seria Teologică, nr. 33, Sibiu, 1946, p. 9—10, 12, 17.

89 *Ibidem*, p. 170—171.

90 La Pr. Prof. D. Stăniloae, *Viața și învățătura Sf. Grigorie Palama*, p. XLVI.

91 Preot Prof. Dr. D. Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, Craiova, 1986, p. 5.

ci un Dumnezeu viu, personal, care vine spre om şi-l ridică pe acesta pînă la contemplarea luminii Sale. Această coborîre a lui Dumnezeu la om, prin har, deschide posibilitatea cunoaşterii sale directe, posibilitatea unei cunoaşteri supranaturale, mai presus de cea a teologiei negative sau apofatismului intelectual. Avîndu-L pe Hristos în inimă, prin harul Sf. Taine, credincioşii îmbunătăţiţi se pot înălţa la vrednicia vederii şi simţirii prezenţei Lui în rugăciune curată, a cărei cea mai înaltă expresie este rugăciunea lui Iisus.

Deplin întemeiată hristologic, soteriologic şi misteriologic, teologia palamită despre cunoaşterea mai înaltă a lui Dumnezeu prin vedere, îi oferă credinciosului ortodox cadrul autentic al implicării integrale, cu trup şi suflet, într-un efort de realizare a virtuţilor şi desăvîrşirii lui Hristos, al cărei singur hotar, cum zice Sf. Grigorie de Nyssa, este acela că nu are hotar [92] ca o creştere neîncetată în cunoaşterea şi dragostea lui Hristos şi întreolaltă.

Ierom. Drd. Vichentie Punguţă

92 *Viaţa lui Moise*, trad. de Pr. Ioan Buga, în vol.: *Scrieri*, partea întîia, col. „Părinţi şi scriitori bisericeşti", 29, Bucureşti, 1982, p. 22.

TEOLOGIE ŞI UNIVERSITATE
— pe marginea unei aniversări —

După o îndelungată izolare, perioadă în care materialismul aşa-zis ştiinţific a fost propagat metodic în mediul şcolar şi universitar, Teologia revine cu valenţe sporite în Universitate, gata să sprijine procesul regenerării spirituale, atît de necesar. Nu este vorba de vreo ideologie nouă, ci de credinţa străbună, sursa care a alimentat rezistenţa noastră pe parcursul istoriei, de viaţa în Hristos la care sînt chemaţi toţi oamenii. Creştin adevărat nu poţi fi decît integral, oricînd şi oriunde.

Integrarea Institutului Teologic în Universitate este un eveniment cu semnificaţii multiple. Ne oprim doar asupra sensului epistemologic, aşa cum a fost el relevat în opera teologului englez John Henry Newman, de la a cărui moarte s-au împlinit la 11 august 1990, o sută de ani.[1]

John Henry Newman s-a născut la Londra, în 21 februarie 1801, părinţii săi fiind anglicani tradiţionalişti. Din copilărie a fost obişnuit să găsească o mare bucurie în citirea Sfintei Scripturi, iar mai tîrziu, în anii de colegiu, dorinţa de a cunoaşte şi a înţelege devenise pentru el o necesitate interioară. Un eveniment decisiv în viaţa lui spirituală a fost cel al primei convertiri la vîrsta de cincisprezece ani. In „Apologia pro vita sua" mărturiseşte: „O mare schimbare s-a produs în gîndurile mele...", concentrîndu-şi: „toate gîndurile numai asupra celor două existenţe a căror evidenţă era absolută şi strălucitoare: eu însumi şi Creatorul meu" (trad. fr., p. 23). Convertirea a constat într-o schimbare a gîndirii, o iluminare şi o convingere interioară, îndrumător duhovnicesc fiindu-i acel „excelent om, reverendul Walter Mayers" *(ibid.*, p. 4). Deşi convertirea a avut loc într-un climat „evanghelic", de nuanţă calvină (însemnînd o regenerare nu prin Botez, ci prin convertire interioară), Newman a reuşit să se detaşeze de această influenţă, — pînă în 1824 se desemna drept calvin — cu ajutorul colegilor săi, a experienţei pastorale şi a propriei reflecţii; cu atît mai mult cu cît fondul religios posterior convertirii includea: importanţa Botezului şi a Euharistiei, cuprinzînd şi ideea de jertfă şi prezenţa reală, dragostea faţă de Dumnezeu şi ura faţă de schismă, dorinţa de a nu face nimic fără binecuvîntarea episcopului său, zelul sufletesc, profundul respect pentru Dumnezeu şi pentru lucrurile sfinte, iubirea purităţii şi atracţia faţă de Părinţii Bisericii.

Sosit în 1817 la Trinity College din Oxford, era destinat unei cariere juridice, dar alegerea lui a fost alta — să aparţină Bisericii. Hirotonit diacon în 1824, devine

1 Honoré Jean, *„Newman — la fidélité d'une conscience"*. Editions C.L.D. Chambray-lès-Tours, 1986.
Dictionaire de spiritualité, Paris, 1981, p. 164 u.
„Nouvelle revue theologique", noiembrie-decembrie, 1990.

vicar al bisericii Sfîntul Clement, iar apoi preot al bisericii Universităţii din Oxford — Sfînta Maria Fecioara. Rugăciunile lui Newman din această perioadă se bazau pe „lectio divina" şi pe „Book of Common Prayer" anglicană, cu rugăciuni de intercesiune cuprinzînd lungi liste de persoane şi grupuri.

Convertirea lui Newman la catolicism a fost strîns legată de pasionatele sale cercetări în ce priveşte problema apostolicităţii. În anul 1833 se declanşase „Mişcarea de la Oxford" printr-o intensă elaborare de tratate religioase (de aici şi denumirea de mişcare tractariană), menite să trezească opinia anglicană într-un timp în care aceasta începuse să se îndoiască în mod periculos de Biserica sa. Punctul central al mişcării de restaurare a fost chiar cercetarea eclesiologică. Devenit rapid unul din liderii necontestaţi ai mişcării, Newman este autorul a douăzeci şi opt din cele nouăzeci de „Tracts for the Times", revelatoare prin spontaneitatea şi insistenţa lor pe Tradiţia Bisericii, dar şi prin spiritul lor catolic. A şi fost acuzat de „papism", dar a găsit ocazia să se apere împotriva acestei false interpretări.

Subiectele principale abordate în aceste tratate privesc: succesiunea apostolică; Botezul şi Euharistia ca surse ale harului „ex opere operato"; păcatul schismei; independenţa Bisericii faţă de un parlament semicreştin; dogmele; disciplina şi ierarhia Bisericii; aspecte ale Liturghiei; valoarea pocăinţei şi a postului; continuitatea credinţei şi practicii Bisericii primare.

Sub influenţa mişcării oxfordiene, apar primele convertiri la catolicism. După anii de viaţă retrasă (1842—1845) de la Littlemore, fără vreo iluminare extraordinară, Newman însuşi a ajuns la convingerea necesităţii de a deveni catolic. Pasionistul (membru al congregaţiei misionare fondată în anul 1720 de Sfîntul Pavel al Crucii) Dominique Barberi a fost chemat la Littlemore în seara zilei de 8 octombrie 1845, iar în timpul nopţii, Newman s-a spovedit şi a fost primit în biserica romano-catolică. După şase luni de teologie la Roma a fost hirotonit preot. În 1879 a devenit cardinal, iar în 11 august 1890 a trecut „ex umbris et imaginibus, in veritatem", după formularea aleasă de el pentru epitaful său.

Newman a desfăşurat o vastă activitate: a iniţiat şi a supravegheat construirea a şase biserici; a fost un erudit teolog, om de cultură şi predicator publicînd treizeci şi şase de lucrări, lăsînd netipărite trei sute de predici, de asemenea scrisori şi jurnale. Dar deplina statură şi-a atins-o în calitate de fondator şi rector al Universităţii din Dublin. Această activitate şi-a găsit expresia literară în „Ideea de Universitate" (1858).

Ca om de cultură, a căutat din tot sufletul să contribuie la unitatea spirituală a Europei, bulversate de descoperirile tehnico-ştiinţifice, să mediteze între lumea credinţei şi cea a raţiunii, dorind să sublinieze inexistenţa dublului adevăr. Într-o alocuţiune ţinută la Universitate Newman spunea: „Aş dori ca intelectul să se dezvolte în cea mai deplină libertate, şi ca religia să se bucure de o libertate egală ...", iar experienţa credinţei şi cunoaşterea rezultatelor cercetării ştiinţifice: „trebuie să le găsim în acelaşi loc, să fie ilustrate în aceleaşi persoane" (*Predici rostite la diferite ocazii*" — Londra 1904, p. 13).

Semnificativ în acest sens este capitolul intitulat: *„Dialogul teologiei cu ştiinţele"* din lucrarea lui Jean Honoré — *„Newman — la fidélité d'une conscience"* (p. 57—61), capitol pe care îl reproducem în continuare în traducere:

„În concepţia lui Newman, fondator şi rector al Universităţii catolice din Dublin, primul serviciu adus cu siguranţă de această instituţie era destinat ştiinţei, deoarece, integrînd Teologia în cadrul disciplinelor universitare, aceasta constrînge pe fiecare dintre ele, pe de o parte să-şi respecte logica obiectului şi a cercetării sale, iar pe de alta să înţeleagă că această logică poate să nu fie instrumentul universal al cunoaşterii.

Orice ştiinţă se determină prin obiectul ei şi prin specificul demersului de a-l atinge. Dar, remarca Newman, paradoxul oricărei ştiinţe este acela că se concentrează asupra cercetării sale şi în acelaşi timp tinde — pornind de la ceea ce ştie — să resoarbă întreaga cunoaştere potrivit propriului model. Riscul extrapolării şi al alunecării în domenii care nu-i aparţin există întotdeauna pentru specificul unei discipline ştiinţifice. Graţie competenţei, care nu-i poate fi contestată, specialistul este mereu tentat să treacă dincolo de limitele cîmpului său de cercetare, pentru a da o explicaţie globală a lumii şi a lucrurilor. Este ca şi cum nu ar exista alt adevăr în afara celui pe care el însuşi l-a dobîndit prin rigoarea şi răbdarea eforturilor sale.

Astfel se formează spirite care, în raport cu problemele fundamentale ale existenţei, nu ezită să-şi depăşească limitele; şi să nu admită ca certitudine — sau ca incertitudine — decît modelul furnizat de propria lor disciplină.

Acest risc, inerent oricărei cunoaşteri ştiinţifice înalt specializate, nu este exclus nici pentru un ansamblu de discipline care, prin convergenţa metodelor şi a concluziilor lor, ajung la o explicaţie raţională şi necesar simplificatoare a omului şi a lumii.

Tocmai pentru a imuniza ştiinţele pozitive în faţa acestui risc, Newman a cerut teologiei să fie prezentă în învăţămîntul şi în cercetările universitare. Locul pe care ea îl ocupă, problematica proprie, aporiile discursului ei, provoacă în comunitatea universitară un fel de deplasare care obligă fiecare disciplină ştiinţifică să se întrebe asupra coerenţei şi semnificaţiei propriei cunoaşteri, asupra limitelor acestei cunoaşteri, asupra finalităţii a ceea ce crede că poate ea spune despre om şi despre univers. Pe scurt, teologia şi filozofia, pe care Newman le uneşte în aceeaşi perspectivă, pun ceea ce noi numim astăzi problema sensului. Fără a relativiza ceva din certitudinile dobîndite, această problemă le face pe acestea să-şi ia un nou avînt în căutarea unui adevăr care este de un alt nivel şi care se situează, pentru a vorbi ca şi Maritain, pe o altă „treaptă de cunoastere". Dar dacă teologia şi filozofia ar fi absente din Universitate, înclinaţia ireprimabilă a ştiinţelor ar fi aceea de a le lua locul şi a le uzurpa funcţia. „O duzină de diverse discipline năvălesc spre a-i prăda teritoriul. Dar aceasta nu este totul — continuă Newman. Profitînd de un obiect care nu le aparţine, ele depăşesc în mod clar drepturile şi puterile lor... Ele nu pot risca însă aceea de a deschide o cale falsă într-un domeniu pe care n-au absolut deloc misiunea de a-l cunoaşte... Apelez la acel principiu de mare valoare: orice ştiinţă, oricît de comprehensivă ar fi, se rătăceşte atunci cînd se erijează în unica interpretă a ceea ce se întîmplă în cer şi pe pămînt". (*Conferinţa* a IV-a, p. 171—172).

Acest principiu stabilit de Newman, al autonomiei ştiinţelor şi a necesarei lor corelări într-o perspectivă de adevăr care să le transceandă şi să le ordoneze, îşi păstrează oare şi astăzi pertinenţa?

Istoria recentă ne învaţă că filosofia şi teologia odată dispărute din cadrul universităţii, este liberă calea pentru toate sistemele care pretind să globalizeze cunoaşterea; şi ştim bine avatarurile succesive ale raţionalismului simplificator: Locke la generat pe Comte şi pozitivismul; Feuerbach pe Marx şi materialismul dialectic; Marx pe Levi-Strauss şi structuralismul ş.a.m.d.

Evoluţia ştiinţelor şi tehnicilor nu provoacă oare la formularea acestor două întrebări: există un singur sector al cercetării care să nu fie expus tentaţiei de a ieşi din propriile-i limite pentru a patrula pe terenurile locuite de misterul fiinţelor şi al lucrurilor? Nu există oare încrederea chiar şi nemărturisită, că ştiinţele pot oferi cheia explicării sau refulării acestui mister? Faptul complexităţii progresive a cunoştinţelor ştiinţifice, provocarea ştiinţelor umane de a nu putea spune altceva despre om decît parametrii existenţei lui, sentimentul dominant al inteligenţiei că adevărul este spart în bucăţi, toate acestea nu trebuie să creeze iluzii. Există încă o filozofie şi un mod de a gîndi potrivit cărora omul şi lumea nu pot pretinde altă explicaţie decît aceea a imposibilităţii de a o furniza.

Dimpotrivă, se constată un alt fapt: problema sensului se reia chiar dacă se credea eschivată. Lăsate sub unica lor jurisdicţie, cînd este vorba să treacă din laborator la viaţa practică, ştiinţele dovedesc un fel de ameţeală şi panică. Este ca şi cum, neliniştite de îndrăzneala lor, conştientizează în acelaşi timp puterea şi fragilitatea lor. Puterea este cea pe care le-o dau capacitatea de a stăpîni şi tehnica. Fragilitatea este aceea a capacităţii lor de decizie într-o ordine de lucruri şi de realităţi care ţin de un alt arbitraj decît cel al progresului. Cînd este vorba despre om şi despre destinul său, ştiinţa întîlneşte un prag pe care nu-l poate trece fără asigurări şi garanţii pe care nu şi le poate da, pentru că vin din altă parte. Astfel se găseşte în faţa unui obstacol care o constrînge, dacă nu se renunţă la cercetare, cel puţin să-şi pună problema sensului şi să o împartă cu alte instanţe decît cele ale cunoaşterii căreia îi este tributară.

Oare nu în aceasta constă gravitatea dezbaterii etice care survine odată cu progresul biogeneticii şi a tehnicilor de manipulare a embrionului? Nu tot caracter etic are şi dezbaterea care gravitează în jurul economiei politice, a producţiei şi a

împărţirii bogăţiilor? Aceste două exemple sînt suficiente pentru a arăta că problema sensului este inexorabil legată de orice dezvoltare ştiinţifică din momentul atingerii pragului aplicărilor şi al deciziei.

Această problemă nu se poate rezolva decît acceptînd o altă jurisdicţie asupra gîndirii umane. Este jurisdicţia morală, cea a conştiinţei, care este chiar obiectul de cercetare al filozofiei şi al teologiei. Acestea determină o problematică în cadrul căreia chestiunea sensului găseşte pertinenţa şi deschide calea unui alt registru de reflecţie şi de cercetare.

Această funcţie sistematizatoare şi critică în privinţa cunoaşterii ştiinţifice pe care Newman o atribuie teologiei, l-a făcut să-i revendice locul în Universitate. Un loc în nici un caz insular. Deoarece, dacă teologul trebuie să fie partenerul recunoscut al celorlalţi universitari, aceasta se datorează lui însuşi şi funcţiei sale de a-i întîlni şi asculta. Dacă foloseşte un alt limbaj, faptul acesta nu trebuie să-i producă un complex de superioritate sau de izolare. El mărturiseşte despre „ceea ce este în om", la un nivel de adevăr şi de profunzime care dă întregii cunoaşteri academice coerenţă şi semnificaţie. Bineînţeles că fiecare ştiinţă se bucură de autonomie. Dar teologia, care deţine prin Cuvîntul lui Dumnezeu o indiscutabilă idee despre om, permite cunoaşterii ştiinţifice în acelaşi timp să se desfăşoare potrivit logicii proprii şi să se menţină la frontierele unui adevăr care este de altă ordine".

Prezentare şi traducere
de
Student Nicolae Moşoiu

SFÎNTUL GRIGORIE PALAMA
CUVÎNT LA CINSTITA ŞI DE VIAŢĂ FĂCĂTOAREA CRUCE*

1. Crucea lui Hristos a fost preînchipuită şi prevestită în chip tainic încă de la neamurile cele de demult şi nimeni vreodată nu s-a împăcat cu Dumnezeu fără puterea Crucii. Căci după acea încălcare strămoşească a poruncii — prin pomul oprit — în paradisul lui Dumnezeu, păcatul se înmulţea, iară noi muream, fiind supuşi morţii sufletului, care înseamnează despărţirea lui de Dumnezeu, încă înainte de moartea cea trupească. Şi oricît trăiam după acea încălcare de poruncă, trăiam păcatului şi vieţii celei după trup, căci păcatul „nu se supune legii lui Dumnezeu şi nici nu poate, iar cei care trăiesc în carne, nu pot să placă lui Dumnezeu".[1]

2. Deoarece, după cum şi apostolul zice: „trupul pofteşte împotriva duhului şi duhul împotriva trupului",[2] iar Dumnezeu este Duh[3] şi este Însăşi Bunătatea şi Virtutea, şi întrucît duhul nostru este după chipul şi asemănarea Lui, spre care netrebnic s-a făcut prin păcat, cum ar fi fost atunci cu putinţă să fie cineva înnoit şi împăcat cu Dumnezeu după duh, fără să fie desfiinţat păcatul şi viaţa cea după trup? Cu adevărat, surparea păcatului este Crucea Domnului. De aceea, unul dintre de Dumnezeu-purtătorii părinţi, cînd a fost întrebat de un necredincios, dacă crede în Cel răstignit, zice: da, cred în acela care a răstignit păcatul. Căci mulţi prieteni ai lui Dumnezeu au fost mărturisiţi de însuşi Dumnezeu şi înainte de Lege şi după Lege, fără să fi fost încă arătată Crucea. Împăratul şi profetul David, cu certitudinea că existau atunci prieteni ai lui Dumnezeu, zice: „cinstiţi au fost foarte prietenii Tăi, Dumnezeule".[4] Cum au fost făcuţi prieteni ai lui Dumnezeu încă înainte de Cruce, vă voi arăta, dacă îmi făgăduiţi bună ascultare şi atenţie.

3 Căci precum înainte de a veni omul păcatului, fiul fărădelegii, adică Antihrist, zice teologul cel iubit al lui Hristos că: „şi acum fraţilor, Antihrist există",[5] tot aşa şi Crucea se găsea la cei mai de demult, încă înainte de a fi înfăptuită. Iar marele Pavel, învăţîndu-ne clar că Antihrist este între noi, chiar dacă încă nu s-a ară-

* Traducerea s-a făcut după lucrarea: *Grigoriou toú Palamá, Ápanta tá érga, Tom. 9 — Omilii, p. 282—325, Tessalonic, 1985*, ediţie nouă, apărută sub îngrijirea unei comisii de reeditare a scrierilor palamite, care are în frunte pe cunoscutul patrolog *Panaghiotis Hristou*, prof. al Fac. de Teologie din Tessalonic.

Omilia aceasta a Sf. Grigorie Palama ,a 11-a în volumul amintit, a fost rostită, după cum se poate deduce din cuprinsul ei, în duminica a 3-a din postul Sf. Paşti, numită şi *Duminica Crucii*. Tema centrală o constituie, pe de-o parte, *preînchipuirea* şi *prevestirea* tainei şi lucrării Sf. Cruci înainte de împlinirea arătării ei prin lucrarea mîntuitoare a lui Hristos, autorul explicînd *tipologic* multe locuri din Vechiul Testament, iar pe de altă parte, *dimensiunea ascetică* a Crucii în viata omului credincios, renăscut în Hristos şi hrănit continuu din harurile aduse de El lumii întregi prin Cruce, act concretizat prin acceptarea Crucii ca răstignire continuă în noi a omului celui vechi alipit plăcerii şi deşertăciunii lumii, ca înveşmîntare în virtute, ca urmare a lui Hristos prin purtarea Crucii, adică a acestei continue răstigniri, drept drum sigur, cu Hristos şi după pilda lui Hristos, spre înviere şi desăvîrşire.

1 *Rom.* 8, 7.

2 *Gal.* 5, 17.

3 *Ioan* 4, 24.

4 *Ps.* 138, 17.

5 Cf. I *Ioan* 2, 18; aici Sf. Grigorie citează din memorie acest text care în

tat, zice că „taina lui se și lucrează între noi".[6] Tot așa și Crucea lui Hristos, încă nearătată, se găsea la strămoși, iar taina ei se lucra în aceștia.

4. Și ca să las pe Abel, pe Set, pe Enos, pe Enoh, pe Noe, pe cîți au fost bineplăcuți lui Dumnezeu pînă la Noe și pe cei care au fost aproape de aceștia, am să încep de la Avraam care a fost rînduit a fi tată a mulțime de popoare, al iudeilor după trup și al nostru după credință. Și ca să încep deci de la acest părinte al nostru după duh și de la acest început bun care este de la el și de la întîia chemare a lui Dumnezeu către el, care este deci primul cuvînt al lui Dumnezeu către el? „Ieși din pămîntul tău și din neamul tău și vino în pămîntul pe care ți-l voi arăta Eu".[7] Acest cuvînt poartă în el taina Crucii, căci este exact ceea ce zice Pavel, care lăudîndu-se în Crucea lui Hristos, zice: „prin care lumea este răstignită pentru mine".[8] Pentru cel care a fugit din lume sau a ieșit din ținutul lui fără întoarcere, lumea sau ținutul cel după trup, pentru el nu mai există, sînt moarte. Aceasta este Crucea.

5. Și către Avraam, încă neieșind el din conviețuirea cu cei necredincioși, îi zice: „ieși din pămîntul tău și vino în pămîntul", nu în care ți-l voi da, ci zice: „pe care ți-l voi arăta", arătînd prin aceasta un alt pămînt, duhovnicesc. Și către Moise, după ce acesta a fugit din Egipt și s-a urcat în munte, ce zice oare primul cuvînt al lui Dumnezeu către el? „Dezleagă-ți încălțămintea din picioarele tale".[9] Aceasta reprezintă altă taină a Crucii, urmînd natural cele spuse mai înainte. Căci zice, chiar dacă ai ieșit din Egipt și ai părăsit slujirea lui faraon și ai nesocotit cinstea de a te numi fiul fiicei faraonului și toate cîte țineau de tine, încît prin asta lumea aceea a păcătoasei slujiri s-a dezlegat și s-a desființat, totuși trebuie să mai adaugi ceva; și ce anume? Să dezlegi încălțămintea din picioarele tale, să lepezi veșmintele de piele cu care te-ai îmbrăcat și în care lucrează păcatul și te scoate din pămîntul cel sfînt. Dezleagă-ți încălțămintea din picioarele tale, adică să nu mai trăiești o viață după trup și în păcat, să fie omorîtă și desființată viața cea potrivnică lui Dumnezeu, iar grija numai de trup și legea cea din mădulare, care se opune legii minții și înrobește în legea păcatului,[10] să nu mai stăpînească și să lucreze, ci să fie adusă la tăcere prin puterea vederii lui Dumnezeu. Nu este oare aceasta Crucea? Crucea dar este, ca să zicem iară cu dumnezeiescul Pavel, a răstigni trupul „împreună cu patimile și cu poftele lui".[11]

6. „Dezleagă-ți, deci, încălțămintea din picioarele tale, căci pămîntul pe care stai este pămînt sfînt",[12] însemnînd acest cuvînt sfințirea care avea să fie lucrată

---

original este la plural: „mulți antihriști s-au arătat" și vizează persoane și tot felul de eretici și erezii, care prin lucrarea lor sînt un fel de „Înainte-mergători" lui Antihrist.

6 II *Tes.* 2 7; este interesantă această paralelă prin care sînt puse față în față cele două puteri ostile: puterea vrăjmașului și puterea Crucii, cu taina și lucrarea ei.

7 *Facere* 12, 1;

8 Cf. *Gal.* 6, 14; fuga de lume sau din lume, înțeleasă ca și Cruce, este fugă de lumea păcatului, a nedreptății și a fărădelegii, lume pe care noi înșine, sub ispitirea puterilor vrăjmașe, prin neascultare și viețuire împătimită, ne-o creăm. Această fugă o experimentează cel angajat pe drumul Evangheliei lui Hristos, ca pe o cruce, ca pe o continuă răstignire. După Sf. Grigorie, și în general după Sf. Părinți, această fugă nu-i înțeleasă ca o desconsiderare a lumii și lucrurilor din ea, ca o nesocotire a locului pe care trebuie să-l împlinească omul în cadrul creației lui Dumnezeu, care este bună și a fost dată omului ca să lucreze creator în ea și să o păzească. Fuga de lume și din lume are aici sensul unui exercițiu ascetic continuu, ca răstignire în noi a lumii ca păcat, ca patimă, ca alipire egoistă și exclusivă de opacitatea lucrurilor din ea, ca fugă de tot ce ne poate înstrăina de Dumnezeu Creatorul ei, și atașare de tot ce ne aduce sub incidența de har și de lumină a energiilor dumnezeiești care transfigurează totul, lumea întreagă cu omul ce viețuiește în ea după voia și chipul lui Hristos.

9 *Exod* 3, 5.

10 *Rom.* 7, 23.

11 *Gal.* 5, 24.

12 *Exod* 3, 5.

pe pămînt de Domnul și Dumnezeul și Mîntuitorul nostru Iisus Hristos. A văzut atunci Moise, mai înainte, arătarea lui Hristos ce avea să fie, privind la arătarea aceea măreață a rugului nears de foc.[13] Vederea aceasta în Dumnezeu a Crucii este taină, și încă mai mare decît cea dinainte. Atît marele Pavel, cît și dumnezeieștii noștri părinți gîndesc că acestea sînt cu înțeles îndoit, căci primul zice: „lumea este răstignită pentru mine", dar adaugă: „și eu pentru lume",[14] iar părinții, poruncindu-ne să nu ne grăbim a urca crucea înainte de Cruce, gîndesc că două sînt cuvintele și tainele Crucii.

7. Prima taină a Crucii este fuga de lume și despărțirea de rudele cele după trup,[15] dacă acestea împiedică viețuirea în dreaptă cucernicie, precum și exercițiul trupului care, după cum zice și Pavel, la puțin folosește.[16] Prin unele ca acestea se răstignește pentru noi lumea și păcatul, atunci cînd fugim de ele. După cel de-al doilea înțeles al tainei Crucii, noi sîntem răstigniți lumii și patimilor, acestea fugind de la noi. Desigur că nu-i cu putință ca acestea să fugă desăvîrșit de la noi și să nu mai lucreze în noi în chip înțelegător, dacă nu am ajuns încă la vederea lui Dumnezeu. Cînd însă prin exercițiu practic urcăm la vedere și curățim și îngrijim omul cel lăuntric, căutînd dumnezeiasca comoară ascunsă în noi și cercetînd împărăția lui Dumnezeu care este înlăuntrul nostru,[17] atunci ne răstignim lumii și patimilor. Căci dintr-o astfel de preocupare se creează în noi o căldură care îndepărtează ca pe niște insecte cugetele cele viclene și face să intre în suflet pace duhovnicească și rugăciune, și dă sfințire și trupului, după psalmistul care zice: „încălzitu-s-a inima mea înlăuntrul meu și în cugetul meu se va aprinde foc".[18] Aceasta este și ceea ce ne-a învățat unul dintre de Dumnezeu-purtătorii părinți, zicînd: „îngrijește-te astfel încît lumea ta lăuntrică să fie după Dumnezeu și vei birui și patimile cele din afară". Spre aceasta ne îndeamnă și marele Pavel cînd zice: „cu duhul să umblați, iar pofta trupului să nu o împliniți",[19] iar altundeva poruncește: „stați, încinși pe la mijloc cu adevărul",[20] căci cugetarea ajută și întărește rîvna și înlătură patimile cele trupești. Iar marele Petru ne arată mai clar care este acest mijloc și care este adevărul, și zice: „încingînd mijloacele cugetului vostru, treziți cu desăvîrșire, nădăjduiți la harul cel adus vouă întru arătarea lui Iisus Hristos".[21]

8. Întrucît nu pot fugi de tot de la noi patimile cele viclene și nici lucrarea păcatului, și să nu mai lucreze în noi nici cu cugetul, dacă nu am ajuns încă la vederea lui Dumnezeu, de aceea, cu adevărat taină a Crucii este și această vedere, căci ea răstignește lumii pe cei ce s-au făcut vrednici să ajungă la ea. Așa este cazul lui Moise cu vederea acelui rug arzînd și nemistuindu-se și care, taină a Crucii era, mai mare și mai desăvîrșită decît cea a lui Avraam. Dar oare Moise a inițiat taina cea desăvîrșită a Crucii, iar Avraam nu? Ce logică ar fi în asta? Căci atunci ,în acea chemare nu o arătase, însă după aceea a arătat-o, o dată, de două și de mai multe ori, chiar dacă acum nu este timpul să vorbim despre toate.

9. Eu vă aduc în atenție prea minunata acea vedere a lui Avraam, cînd a văzut clar pe Dumnezeu Cel Unul și Tri-ipostatic, care încă nu era vestit așa, în acest fel. S-a arătat lui, la stejarul Mamvri, Dumnezeu și „ridicîndu-și ochii — zice — a privit și iată trei bărbați și a alergat spre ei".[22] Iată că în Unul-Dumnezeu care S-a arătat, vede Trei, căci zice: „i S-a arătat lui Dumnezeu și iată trei bărbați", dar după

13 *Exod.* 3, 2.

14 *Gal.* 6, 14.

15 În acest sens, viața monahală, ca dezlipire de cele ale lumii, poartă în ea ceva din taina Crucii, fiind o continuă răstignire a monahului, întrucît prin ascultare își răstignește voia proprie, prin viețuire curată răstignește patimile trupului, iar prin sărăcia cea de bunăvoie răstignește egoismul și alipirea de coaja, de deșertăciunea lucrurilor, nefăcînd din acestea niciodată un scop în viața sa.

16 I *Tim.* 4, 8.

17 *Luca* 17, 21.

18 *Ps.* 38, 4.

19 *Gal.* 5, 16.

20 *Efes.* 6, 14.

21 I *Petru* 1, 13.

22 *Facere* 18, 1—2.

ce a lergat spre cei trei, vorbea ca şi unuia singur, zicînd: „Doamne, dacă am aflat har înaintea Ta, nu ocoli pe sluga Ta".[23] Iar aceia trei, ca şi unul fiind, vorbesc cu el. Şi zice că au spus către Avraam: „Unde este Sarra, femeia ta? Întorcîndu-mă după un timp, cam pe vremea aceasta, Sarra va avea un fiu".[24] Şi cum a auzit bătrîna Sarra a rîs, iar Domnul a zis: „de ce a rîs Sarra, femeia ta?".[25] Iată deci, un Dumnezeu este în trei ipostasuri, iar cei trei sînt un Domn, după cum şi zice: „a zis Domnul".

10. În acest fel s-a lucrat lui Avraam taina Crucii. Iar Isaac a fost el însuşi tip al Celui ce a fost pironit pe ea, fiindcă ascultător s-a făcut tatălui, ca şi Hristos, pînă la moarte.[26] Berbecul care i s-a dat atunci a preînchipuit pe Mielul lui Dumnezeu, care S-a dat pe Sine spre a fi jertfit pentru noi. Lăstărişul în care era prins berbecul era tip al tainei Crucii, pentru că evreieşte se numea sabec, adică lemnul sau planta iertării, precum şi Crucea se numea lemnul mîntuirii. De asemenea, lucrătoare era taina şi tipul Crucii şi la Iacob, fiul lui Isaac, căci prin lemn şi apă i-a înmulţit turmele.[27] Lemnul preînchipuia Crucea, iar apa sf. Botez, care cuprinde în el taina Crucii, după cum şi zice apostolul: „Cîţi în Hristos v-aţi botezat, întru moartea lui v-aţi botezat".[28] Iar Hristos, prin lemn şi prin apă, adică prin Cruce şi Botez Şi-a înmulţit aici pe pămînt turmele Lui cele cuvîntătoare.

11. Şi atunci cînd Iacob se închina pînă spre vîrful toiagului său[29] şi cînd a binecuvîntat cruciş pe nepoţii săi,[30] a exprimat şi mai clar chipul Crucii. Dar şi fiind el la părinţii săi, supus şi ascultător pînă la sfîrşit', iubit şi binecuvîntat pentru aceasta, dar şi urît de Isav, suferind el cu bărbăţie multe necazuri, a avut lucrătoare în toată viaţa lui taina Crucii. De aceea şi Dumnezeu a zis: „am iubit pe Iacob şi am urît pe Isav".[31] Ceva asemănător se petrece şi cu noi fraţilor. Acela care este supus atît părinţilor duhovniceşti, cît şi celor după trup, după apostoliceasca poruncă: „fiilor, ascultaţi pe părinţi",[32] asemănat fiind prin asta Fiului iubit al lui Dumnezeu, este şi el la rîndul lui iubit de Dumnezeu. Acela însă care nu ascultă, fiind străin acestei asemănări spre Fiul Cel iubit, nu este plăcut de Dumnezeu. Înţeleptul Solomon, arătînd că aceasta nu se petrece doar cu Iacob şi cu Isav, însă totdeauna cu toţii, zice: „fiul ascultător va trăi, iar cel neascultător se va pierde".[33]

12. Dar Iacob, fiul ascultării, nu a dobîndit el oare şi taina cea mare a Crucii, adică aceea a vederii lui Dumnezeu, după care omul se răstigneşte şi moare într-un chip mai desăvîrşit păcatului şi trăieşte virtuţii? El însuşi mărturiseşte despre sine, de vedere şi de mîntuire cînd zice: „am văzut pe Dumnezeu faţă către faţă şi s-a mîntuit sufletul meu".[34] Unde sînt cei dispuşi acum la vorbării urîcioase?[35] Să audă acum că Iacob a văzut faţa lui Dumnezeu şi nu numai că nu a murit, ci după cum el însuşi spune, s-a mîntuit, deşi Dumnezeu zice că: „nimeni nu va vedea faţa Mea şi va rămîne viu".[36] Există oare doi dumnezei? Unul care are o faţă accesibilă vederii sfinţilor, iar altul care este mai presus de orice vedere? Ce blasfemie mai rea! Faţa cea văzută a lui Dumnezeu în timpul arătării Sale către cei vrednici este energia şi harul lui Dumnezeu. Faţa Lui, în sine, nu poate fi văzută niciodată şi este, după cum se spune de multe ori, fiinţa lui Dumnezeu, şi este dincolo de orice exprimare şi vedere. Şi după cum este scris, nimeni n-a stat în ipostasul sau în fiinţa

---

23 *Facere* 18, 3.
24 *Facere* 18, 9—10.
25 *Facere* 18, 13.
26 *Facere* cap. 22.
27 *Facere* cap. 30.
28 *Rom.* 6, 3.
29 *Facere* 47, 31.
30 *Facere* 48, 14.
31 *Rom.* 9, 13;
32 *Efes.* 6, 1.
33 *Pilde* 13, 1.
34 *Facere* 32, 30.
35 Aici Sf. Grigorie face aluzie la cei care susţineau că Dumnezeu nu poate fi văzut nici după energiile sale, pe care le confundau cu fiinţa Sa.
36 *Exod* 33, 20.

Domnului sau a văzut sau a descris fiinţa lui Dumnezeu.[37] Astfel, vederea cea după Dumnezeu şi dumnezeiasca taină a Crucii, nu numai că alungă din suflet patimile cele rele şi pe demoni, creatorii acestora, dar alungă şi relele cugetări şi descoperă pe apărătorii acestora şi îi scoate pe ei din grădina Bisericii celei sfinte a lui Hristos. În această Biserică ne-a fost hărăzit acum să sărbătorim şi să vestim harul cel dumnezeiesc şi lucrarea Crucii în mijlocul strămoşilor, încă înainte de Cruce.[38]

13. Căci precum lui Avraam lucrătoare era taina Crucii, iar fiul său Isaac, tip a fost Celui răstignit, tot aşa şi lui Iacob, în întreaga lui viaţă lucra taina Crucii, iar Iosif, fiul lui Iacob, tip şi taină a fost Cuvîntului întrupat şi care apoi avea să fie răstignit. Căci şi el din invidie a fost adus spre ucidere de către fraţii săi cei după trup, pentru care şi către care a fost trimis de tatăl său, precum şi Hristos, mai tîrziu. Că nu a fost ucis Iosif, ci doar vîndut, nu-i nimic de mirat în asta, căci nici Isaac, pînă la urmă, n-a fost omorît, întrucît ei nu erau adevărul, ci erau numai tip al adevărului ce avea să vină. Şi lor trebuie să le dăm sensul dublu al tainei, după cele două firi ale lui Hristos: ducerea spre înjunghiere arăta mai dinainte patima după trup a lui Dumnezeu-Omul, dar faptul că nu a suferit pătimirea aceasta, a preînchipuit nepătimirea dumnezeirii. Acestea le poţi găsi însă şi în cazul lui Iacob şi a lui Avraam care, deşi au fost ispitiţi, au învins, fapt care a fost scris clar şi despre Hristos. Astfel, dintre aceştia patru, deosebiţi în virtuţi şi credinţă înainte de Lege, doi — Avraam şi Iacob — au arătat lucrătoare taina Crucii prin viaţa lor, iar ceilalţi doi — Isaac şi Iosif — au prevestit taina Crucii în chip preaminunat.

14. Dar ce s-a petrecut oare cu Moise, cu primul căruia i s-a dat Legea de către Dumnezeu şi a transmis-o şi altora? Nu s-a mîntuit el oare încă înainte de Lege, prin lemn şi prin apă, cînd a fost pus pe apa curgătoare a Nilului într-un coş de papură?[39] Şi nu a salvat el poporul lui Israel cu lemn şi cu apă?[40] cu toiagul de lemn preînchipuind Crucea şi cu apa dumnezeiescul Botez, după cum şi dumnezeiescul Pavel, văzătorul tainelor, zice clar că: „toţi prin Moise s-au botezat în nor".[41] Şi tot el, încă înainte de mare şi de toiagul acela, ne spune că a suferit de bunăvoie Crucea lui Hristos, căci zice: „a socotit mai mult decît bogăţiile Egiptului, ocara lui Hristos".[42] Crucea, şi o zice tot Pavel, este numită de cei fără de minte ocara lui Hristos, căci El a suferit Crucea, nesocotind ocara ei.[43] Continuînd, Moise a preînchipuit foarte clar chipul Crucii, forma ei şi mîntuirea care este prin acest chip. Căci, după ce a aşezat drept toiagul, a întins pe el mîinile lui, arătîndu-se pe sine ca fiind răstignit pe toiag[44] şi aşa, cu această înfăţişare a fost biruit repede Amalek. Iar punînd Şarpele de aramă pe un anume loc, a înălţat astfel semnul, tipul, Crucii în mod clar şi a poruncit iudeilor muşcaţi de şerpi să privească spre acesta şi aşa a vindecat muşcăturile şerpilor.[45]

15. Nu-mi îngăduie timpul ca să povestesc despre Iosua, despre judecători şi profeţi, despre David şi cei de după el, care lucrînd cele ale tainei Crucii, au trecut rîuri, au oprit soarele, au dărîmat cetăţi necredincioase, au biruit în luptă, au nimicit oştile vrăjmaşe, au scăpat de loviturile sabiei, au stins puterea focului, au astupat gurile leilor, au mustrat regi, au nimicit pe mai-marii cetelor de ostaşi, au înviat morţi, au oprit cu cuvîntul cerul şi iar l-au dezlegat apoi, au făcut norii să nu-şi lase ploaia lor şi apoi iarăşi roditori i-a arătat. Dacă pe toate acestea credinţa le-a lucrat, cum zice şi Pavel,[46] înseamnă că toate sînt cu putinţă celui ce crede şi credinţa este putere spre mîntuire. Şi o astfel de putere este Crucea lui

---

37 Cf. *Ieremia* 23, 18.

38 Avem aici indiciu clar că omilia a fost rostită în Duminica Sf. Cruci, a 3-a din post.

39 *Exod* 2, 3.

40 *Exod* 14, 16.

41 I Cor. 10, 2.

42 *Evrei* 11, 26.

43 Evrei 12, 2.

44 *Exod* 17, 9—12.

45 *Numeri* 21, 8—9.

46 *Evrei* 11, 32—40.

Hristos pentru cei care cred, căci tot Pavel şi zice: „cuvîntul Crucii pentru cei ce pier este nebunie, iar pentru noi cei mîntuiţi este puterea lui Dumnezeu“.[47]

16. Şi ca să lăsăm pe toţi cei mai dinainte de Lege şi pe cei de sub Lege, nu zicea oare Domnul Însuşi înainte de Cruce, El pentru care şi prin care sînt toate[48]: „cel care nu-şi ia crucea şi nu-Mi urmează Mie, nu este vrednic de Mine“.[49] Vedeţi cum, înainte de a fi ridicată, Crucea era cea care mîntuia? Dar şi cînd Domnul a prevestit clar ucenicilor Săi patima Sa şi moartea pe Cruce, Petru, neputînd să suporte că I se va întîmpla aşa ceva şi ştiind că El are putere, a zis: „ai milă de tine Doamne, să nu ţi se întîmple aşa“,[50] iar Domnul l-a mustrat, căci a înţeles numai omeneşte faptul Crucii şi nu în chip dumnezeiesc. Şi după ce a chemat mulţimea împreună cu ucenicii Săi, le-a zis: „cine vrea să vină după Mine, să se lepede de sine, să-şi ia crucea sa şi să-Mi urmeze Mie“,[51] pentru că cine va vrea să-şi salveze sufletul său, îl va pierde, dar cel care îl pierde pentru Mine şi pentru Evanghelie, îl va afla.

17. Cheamă şi mulţimea împreună cu ucenicii şi le spune şi le porunceşte aceste mari şi mai presus de fire griji, nu după oameni ci după Dumnezeu, ca să arate că nu cere aceste strădanii doar de la ucenicii Săi cei aleşi, ci de la fiecare om care crede în El. A urma lui Hristos înseamnează a trăi după Evanghelia Lui, arătînd toată virtutea şi buna credinţă. Să se lepede de sine, cel care vrea să urmeze Lui, să-şi ia crucea înseamnează să nu-şi cruţe, să nu-şi regrete sinea lui, iar dacă vremea o cere, să fie gata ca pentru virtute şi adevărul dumnezeieştilor învăţături să primească şi moartea. Acest fapt, ca să se lepede cineva de sine şi să fie dat la necinste şi chiar moarte, cu toate că este ceva deosebit şi cu totul mai presus de fire, nu este ceva lipsit de înţeles. Căci şi împăraţii cei pămînteşti n-ar accepta vreodată, cînd se duc la luptă, să fie însoţiţi de unii care nu sînt gata să moară pentru ei. Este oare de mirare dacă şi împăratul cerurilor, care pe pămînt S-a arătat după a Lui făgăduinţă, caută să aibă astfel de următori spre a întîmpina duşmanul comun al neamului omenesc? Dar împăraţii cei pămînteşti nu pot face vii pe cei care au murit în luptă şi nici nu pot răsplăti cu ceva mai deosebit pe cei ce s-au distins mai mult, căci ce ar putea lua vreunul din ei, cîtă vreme nu mai trăieşte? Chiar şi pentru aceştia, dacă au murit pentru cei credincioşi, nădejdea este la Domnul şi aşa Domnul va dărui viaţa veşnică celor care, în a urma Lui, s-au situat în primele rînduri.

18. Împăraţii cei pămînteşti însă, cer de la cei ce îi urmează să fie gata de moarte, pe cînd Domnul S-a dat pe Sine morţii pentru noi şi ne porunceşte să fim gata de moarte nu pentru El, ci pentru noi înşine. Şi arătînd că această moarte este pentru noi, adaugă: „cel care vrea să-şi scape sufletul său, îl va pierde, iar cine îl pierde pentru Mine şi pentru Evanghelie, îl va afla“.[52] Dar ce vrea să însemne cuvîntul: „cel ce vrea să-şi scape sufletul, îl va pierde“?, precum şi cuvîntul: „cine îl va pierde, îl va afla“? Omul are o dublă alcătuire, din partea din afară, zic de trup, şi din cea dinăuntru, zic de suflet. Atunci cînd omul cel din afară[53] se dă morţii, pierde şi sufletul, care se desparte de el; dar cel care îl pierde pentru Hristos şi Evanghelie, cu adevărat îl va afla şi-l va mîntui dîndu-i acestuia viaţa cea cerească şi veşnică pe care o va primi la înviere şi prin care omul se va arăta veşnic şi ceresc şi după trup. Cel care iubeşte însă vremelnicia acestei vieţi şi nu este gata, dacă i se cere să se lepede de ea, iubind deci vremelnicia şi toate cele ale acestui veac, îşi va păgubi şi sufletul, lipsindu-l de adevărata viaţă şi îl va pierde, predindu-l chinului veşnic. Plîngînd pe unul ca acesta, El, Stăpînul milostivirilor

47 I *Cor.* 1, 18.

48 *Col.* 1, 16.

49 *Matei* 10, 38.

50 *Matei* 16, 22.

51 *Matei* 16, 24—25.

52 *Marcu* 8, 35.

53 Accentuarea aceasta a „omului din afară“ vizează în mod deosebit vieţuirea după trup şi nu cea după duh, vizează pe omul trupesc, robit patimilor sau „vîndut păcatului“.

şi arătînd grozăvia acelei nenorociri, zice: „ce va folosi omului dacă va dobîndi lumea toată şi îşi va pierde sufletul“ [54] sau „ce va putea da omul în schimb pentru sufletul său“? Căci nu se va coborî çu el mărirea lui şi nici altceva din cele ce păreau de cinste şi plăcute în veacul acesta şi pe care le-a crezut astfel faţă de moartea izbăvitoare. Ce anume între acestea ar putea fi găsit în schimbul sufletului raţional, căruia nici lumea toată nu-i este egală în preţuire?

19. Chiar dacă ar dobîndi omul lumea întreagă, fraţilor, aceasta nu-i va aduce lui nici un folos pierzîndu-şi sufletul; şi cît de mare este necazul, de vreme ce fiecare numai o foarte mică parte din această lume poate să dobîndească şi că, străduindu-se atît de puţin, pentru puţinul acesta va pierde sufletul său, nevoind să poarte chipul şi cuvîntul Crucii şi să urmeze Dătătorului de viaţă! Căci Crucea este şi chipul de închinat, precum şi cuvîntul acestui chip.

20. Dar pentru că a premers cuvîntul şi taina acestui chip, aşa şi noi astăzi, le vom explica, dragostei voastre, mai dinainte. Sau mai bine, a explicat aceasta Pavel, mai înainte de noi şi zice că se laudă în Crucea lui Hristos şi că nu ştie nimic altceva decît pe Domnul Iisus, şi pe Acesta răstignit. Şi zice el: „Crucea este ca să răstignim trupul cu patimile şi cu poftele lui“.[55] Credeţi oare că a zis acestea numai despre plăcere şi de lăcomia pîntecului? Atunci cum scrie corintenilor că „sînteţi încă trupeşti şi umblaţi după cele omeneşti, cîtă vreme mai există între voi dezbinări“? [56] Aşa încît şi cel care iubeşte avuţia şi slava deşartă sau simplu, vrea să impună voia sa şi astfel se sileşte să biruiască, este trupesc şi umblă după trup. De aceea se şi creează dezbinări, după cum şi zice Iacov cel numit şi fratele Domnului: „De unde vin între voi războiri şi certuri? Nu oare din plăcerile voastre care se luptă în mădularele voastre? Rîvniţi şi nu puteţi dobîndi, vă războiţi şi vă certaţi“.[57] Asta înseamnă a-şi răstigni trupul cu patimile şi plăcerile lui, adică să fie nedispus a lucra tot ce este neplăcut în faţa lui Dumnezeu. Şi chiar dacă trupul îl supără şi îi produce mîhnire, trebuie ca fiecare să-l ridice cu grijă spre înălţimea Crucii. Ce anume vreau să zic aici? Aceea că, Domnul fiind pe pămînt a trăit o viaţă în sărăcie şi nu numai a trăit ci şi a predicat zicînd: „Cine nu se leapădă de toate cîte are nu poate fi ucenicul Meu“.[58]

21. Nimeni însă, vă rog fraţilor, să nu se întristeze auzind vestindu-se de noi, în chip curat voia lui Dumnezeu, care este bună, bineplăcută şi desăvîrşită şi nici să se mîhnească crezînd greu de dobîndit cele făgăduite. Mai întîi se cuvine să înţeleagă aceea că „împărăţia lui Dumnezeu se ia cu silinţă, şi cei ce se silesc o dobîndesc [59] şi să audă pe Petru zicînd că: „Hristos a pătimit pentru noi, lăsîndu-ne pildă ca să păşim pe urmele Lui“.[60] Apoi să gîndească şi asta, anume aceea că fiecare înţelegînd cu adevărat cît datorează el lui Dumnezeu şi că nu poate răspunde Acestuia decît cu o mică parte pe care să o ofere cu modestie, aşa cum poate şi după cum socoteşte, şi că despre cealaltă parte care lipseşte nu poate decît să se smerească şi aşa să atragă mila Lui, va împlini în acest fel şi lipsa. Iar dacă cineva va vedea cugetarea lui că rîvneşte bogăţie şi stăpînire, să înţeleagă că este trupească şi de aceea este mînată spre acelea. Dimpotrivă, cel alipit Crucii, nu poate cugeta aşa ceva. De aceea trebuie ridicată cugetarea spre înălţimea Crucii, pentru ca să nu fie tras în jos şi despărţit de Hristos Cel răstignit pe ea.

22. Dar cum va începe să o ridice spre înălţimea Crucii? Nădăjduind în Hristos, Dătătorul şi Hrănitorul tuturor, depărtîndu-se de orice ar proveni din nedreptate şi să nu se alipească de ceea ce obţine prin dreaptă rînduială, ci să o folosească astfel încît să facă, de este cu putinţă, şi pe cei săraci părtaşi de ea. Porunca dispune ca omul să se lepede de trup şi să-şi ia crucea. Dar şi prietenii lui Dumnezeu şi cei care trăiesc după Dumnezeu au trupul, dar nu sînt legaţi mult de trup, se folosesc de el doar atît cît este necesar şi sînt gata, dacă vremea o cere, să se şi lepede de el. La fel se întîmplă şi cu averile şi cu trebuinţele cele trupeşti. Dacă

---

54 *Marcu* 8, 36.
55 *Gal.* 5, 24.
56 I *Cor.* 3, 3.
57 *Iacob* 4, 1—2.
58 *Luca* 14, 33.
59 *Matei* 11, 12.
60 I *Petru* 2, 21.

lucrează cineva cu acestea în chipul de mai sus, bine face, chiar dacă nu poate face ceva mai mult și mai bineplăcut lui Dumnezeu. Simte cineva mișcîndu-se în el cugetarea spre desfrînare? Să înțeleagă că încă nu și-a răstignit sinea lui. Să evite priveliști curioase ale femeilor, discuțiile necuvenite cu ele și obiceiurile nepotrivite ale lor, să împuținеze hrana care întărește patima, să se depărteze de băutură prea multă, de beții, de lăcomia de mîncare, de somnul peste măsură, să pună și smerenia odată cu depărtarea de aceste patimi, chemînd împotriva patimei, cu zdrobire de inimă, pe Dumnezeu. Atunci va zice și el: „am văzut pe cel necredincios înălțîndu-se și mărindu-se ca și cedrii Libanului și iată am trecut prin cumpătare și nu mai era acolo, și l-am căutat prin rugăciune în smerenie, dar locul lui nu s-a mai găsit în mine".[61]

23. Și iară, ne supără cugetul iubirii de slavă deșartă? Adu-ți aminte acolo unde ești chemat și în adunare, sfatul Domnului pentru asta: în discuții să nu cauți să-i depășești pe alții, iar virtuțile pe care le ai, nu le fă arătate, ci lucrează-le în ascuns căutînd pe Dumnezeu și fiind văzut de Dumnezeu și Tatăl „care vede în ascuns" îți va răsplăti „la arătare".[62] Dar dacă te supără cugetul lăuntric și după tăierea acestor patimi, să nu te mai temi, căci aducător de cunună ți se face ție, deoarece nu mai poate fi lucrător și nici nu mai convinge cu supărările lui, fiind deja ca o mișcare moartă, biruită de lupta ta după Dumnezeu.

24. Astfel este cuvîntul Crucii, și fiind așa, nu a lucrat numai la profeți, mai inainte, ci și acum după săvîrșirea lui, fiind o taină măreață și cu adevărat dumnezeiască. Cum? După cum se vede, s-ar părea că-și aduce lui însuși necinste acela care se defăimează pe sine și se smerește întru toate și că, părăsind plăcerile trupului, i s-ar aduce chin și durere, iar cel care împarte bogățiile ce le are, s-ar face pe sine cauza propriei sale sărăcii. Dar toate acestea, necinstea, durerea, sărăcia, prin puterea lui Dumnezeu, aduc slava cea veșnică, bucuria cea nesfîrșită, bogăția cea neapusă, atît în lumea de aici, cît și în cea viitoare. Pe cei care nu cred în aceasta și nu arată prin fapte credința lor, Pavel îi socotește cu cei pierduți și cu cei închinători la idoli, căci zice: „noi propovăduim pe Hristos cel răstignit, care pentru iudei este sminteală" din cauza necredinței lor în mîntuitoarea patimă, „pentru elini este nebunie" căci nu doresc nimic altceva decît cele vremelnice, din cauza necredinței lor în dumnezeieștile făgăduințe, „iar pentru noi cei chemați este Hristos, înțelepciunea și puterea lui Dumnezeu".[63]

25. Căci astfel este înțelepciunea și puterea lui Dumnezeu: a birui prin suferință, a te înălța prin smerenie, a te îmbogăți prin sărăcie. Și nu numai cuvîntul Crucii și taina ei, ci și chipul ei este vrednic de închinat și dumnezeiesc, căci este pecete sfîntă, cinstită și mîntuitoare, este săvîrșitoarea și sfințitoarea bunurilor mai presus de fire și negrăite lucrate de Dumnezeu în neamul omenesc, este surpare a blestemului și a osîndei, desființare a morții și a stricăciunii, aducătoarea binecuvîntării și a vieții celei veșnice, lemn mîntuitor, sceptru împărătesc, biruință dumnezeiască împotriva văzuților și nevăzuților vrăjmași, chiar dacă susținătorii ereticilor fără de minte sînt nemulțumiți de aceasta, ca unii care nu au reușit să împlinească dorința apostolică, aceea de a înțelege împreună cu toți sfinții care este lungimea, lățimea, înălțimea și adîncimea acestei taine. Căci Crucea Domnului exprimă toată iconomia arătării Lui în trup și cuprinde toată taina care este din aceasta și se întinde spre toate laturile și cuprinde toate, cele de sus, cele de jos, cele de jur-împrejur, cele de mijloc. Punîndu-le acestora în față un astfel de motiv, ar fi trebuit și ei, dacă ar fi avut socoteală dreaptă, să se închine Crucii cu noi, fiind înfricoșați de semnul Împăratului slavei, semn pe care Domnul însuși îl numește clar înălțime și slavă a Sa, cînd urma să urce pe Cruce, iar arătarea lui se prevestește la a doua venire, că va veni acest semn al Fiului Omului cu putere și slavă multă.[64]

26. Dar zic ei, întrucît pe el a murit Hristos răstignit, nu suportăm să privim la chipul și la lemnul pe care a fost omorît. Dar zapisul care era împotriva noastră și a fost scris prin neascultarea noastră față de lemnul oprit, prin întinderea mîinii

---

61 Cf. *Ps.* 36, 35—36.

62 *Matei* 6, 6.

63 I *Cor.* 1, 23—24.

64 *Matei* 24, 30.

strămoşului, în ce a fost oare pironit şi cum a fugit din mijlocul nostru şi s-a făcut nevăzut, ca să revenim iară la binecuvîntarea cea de la Dumnezeu? Cu ce oare a îndepărtat Hristos şi a scos afară de tot începătoriile şi puterile duhurilor răutăţii care au intrat în firea noastră prin lemnul neascultării şi le-a ruşinat victorios, aşa încît noi să dobîndim libertatea? În ce oare s-a surpat zidul din mijloc şi a fost desfiinţată şi distrusă duşmănia noastră cu Dumnezeu şi prin mijlocirea cui ne-am împăcat cu Dumnezeu şi am învăţat pacea spre El? Nu oare în Cruce şi prin Cruce? Să audă pe Apostolul care scrie Efesenilor: „Hristos este pacea noastră, care a surpat peretele despărţiturii, ca pe cei doi, în Sine să-i zidească într-un singur om nou, făcînd pacea, şi să-i împace pe cei doi cu Dumnezeu, uniţi într-un singur trup, prin Cruce, omorînd prin ea duşmănia".[65] Iar către Coloseni scrie: „fiind morţi în greşeli şi în netăierea împrejur a trupului, v-a făcut vii împreună cu El, iertîndu-ne toate păcatele şi a şters zapisul care era asupra noastră şi l-a luat din mijloc pironindu-l pe Cruce, dezbrăcînd începătoriile şi puterile şi le-a dat pe faţă, biruindu-le cu hotărîre prin Cruce".[66]

27. Oare nu vom cinsti noi şi nu vom folosi acest trofeu dumnezeiesc al eliberării de obşte a neamului omenesc, care numai la arătare pune pe fugă pe şarpele cel începător de răutate, îl biruieşte şi îl ruşinează, vestind biruirea şi surparea lui, care măreşte în el şi preaslăveşte pe Hristos, arătînd lumii biruinţa Lui? Iar dacă Crucea n-ar fi demnă de privire, pe motiv că pe ea Hristos a suferit moartea, atunci nici moartea Lui n-ar trebui să fie respectată şi nici mîntuitoare. Cum oare atunci zice Apostolul că am fost botezaţi în moartea Lui?[67] Cum să nu fim părtaşi învierii Lui, dacă am crescut împreună cu El întru asemănarea morţii Lui?[68] Desigur, dacă cineva s-ar închina unui semn al Crucii care nu are pe el înscris numele Stăpînului, cu adevărat ar fi judecat că săvîrşeşte ceva necuviincios. Dar pentru că „în numele lui Iisus Hristos tot genunchiul să se plece, cele cereşti, cele pămînteşti şi cele de dedesubt",[69] pe acest nume închinat îl are pe ea Crucea şi deci, cîtă necuviinţă ar fi dacă nu ne-am pleca Crucii lui Hristos?

28. Dar noi, plecînd odată cu genunchii şi inimile, să ne închinăm cu psalmistul şi profetul David „la locul unde au stat picioarele Lui",[70] şi unde şi-a întins mîinile care au cuprins totul şi unde a fost întins pentru noi trupul cel începător de viaţă şi să ne închinăm sărutîndu-l cu credinţă şi să luăm de acolo sfinţenie bogată şi să o păzim. Şi aşa, la preamărita viitoare venire a lui Hristos, a Domnului Dumnezeului şi Mîntuitorului nostru, văzînd-o că vine înaintea Lui în chip strălucit, ne vom bucura şi ne vom veseli pururea dobîndind partea cea de-a dreapta, glasul cel fericit şi binecuvîntarea făgăduită, spre slava Fiului lui Dumnezeu Cel răstignit, după trup, pentru noi;

29. Căruia I se cuvine slava, împreună cu Părintele Său Cel fără de început şi cu Preasfîntul şi Bunul şi de viaţă Făcătorul Duh, acum şi pururea şi în vecii vecilor, Amin!

Traducere şi note
Diac. Eugen Moraru

---

65 *Efes.* 2, 14—16.
66 *Col.* 2, 13—15.
67 *Rom.* 6, 3.
68 *Rom.* 6, 5.
69 *Filip.* 2, 10.
70 *Ps.* 131, 7.

CUVIOSUL SILUAN ATONITUL*

XVII. DESPRE GÎNDURILE PĂTIMAŞE ŞI AMĂGIREA SPIRITUALĂ

Adu-ţi aminte de două gînduri şi teme-te de ele. Unul îţi spune: „Eşti un sfînt", altul: „Nu te vei mîntui". Aceste două gînduri vin de la Vrăjmaşul şi nu este deloc adevăr în ele. Dar tu cugetă: „Sînt un mare păcătos, dar Domnul e milostiv, iubeşte pe oameni şi-mi va ierta păcatele mele".

Crede aceasta şi va fi aşa; Domnul te va ierta. Dar nu-ţi pune nădejdea în strădaniile nevoinţelor tale (ascetice), chiar dacă ai face mari lucruri din acestea. Un nevoitor (ascet) mi-a spus: „Mă voi mîntui în chip sigur căci în fiecare zi am făcut atîtea mătănii". Dar cînd a venit moartea şi-a rupt cămaşa pe care o purta.

Astfel, nu prin strădaniile noastre ci în dar, doar din bunătate, se milostiveşte de noi Domnul. Domnul vrea ca sufletul să fie smerit, blînd, şi să ierte tuturor cu iubire; atunci şi Domnul îl va ierta cu bucurie. Domnul iubeşte pe toţi oamenii. Noi trebuie să-L imităm şi să iubim şi noi pe toţi oamenii. Dar dacă nu sîntem în stare de aceasta trebuie să o cerem şi Domnul nu va zăbovi să ne ajute cu harul Său.

*

Eram încă frate începător cînd am cunoscut iubirea lui Dumnezeu, dar ea nu poate fi tîlcuită în cuvinte. Sufletul simte că este cu Dumnezeu şi în Dumnezeu; mintea se bucură în Domnul, în vreme ce trupul se simte istovit sub înrîurirea bunătăţii lui Dumnezeu. Dar acest har poate fi pierdut chiar şi pentru un singur gînd rău.

Împreună cu gîndurile rele pătrunde în noi puterea vrăjmaşului; sufletul se întunecă şi gîndurile rele îl chinuie. Omul simte atunci pierzarea lui şi vede că, lipsit de harul dumnezeiesc, el nu e decît pămînt păcătos.

*

Sufletul care a cunoscut pe Domnul învaţă printr-o îndelungă experienţă că, dacă omul trăieşte potrivit poruncilor Lui, simte în el harul — chiar dacă în chip slab — şi se roagă cu încredere. Dar dacă păcătuieşte printr-un singur gînd, şi nu se pocăieşte, harul se retrage şi atunci sufletul tînjeşte şi plînge înaintea lui Dumnezeu.

Astfel, sufletul îşi petrece întreaga viaţă într-o luptă împotriva gîndurilor. Dar tu nu slăbi în această luptă, căci Domnului îi place cel ce luptă cu bărbăţie.

*

Gîndurile rele sfîşie sufletul mîndru şi, cît timp nu se smereşte, nu va cunoaşte slăbire. Cînd gîndurile năvălesc asupra ta strigă către Dumnezeu ca Adam: „Doamne, Ziditorul meu, Tu vezi că sufletul meu e chinuit de gînduri rele... Ai milă de mine". Şi cînd stai înaintea Feţei Stăpînului, adu-ţi aminte cu tărie că el va auzi toate cererile tale dacă ele sînt de folos.

Un nor a venit, a ascuns soarele şi s-a făcut întuneric. Aşa pentru un singur gînd de mîndrie, sufletul pierde harul şi îl acoperă întunericul. Dar, de asemenea, pentru un singur gînd de smerenie harul revine din nou. Am observat aceasta în mine însumi.

*

Să ştii că dacă mintea ta înclină să observe pe oameni pentru a vedea cum trăiesc ei, e un semn de mîndrie.

Ia seama la tine însuţi. Observă-te şi vei vedea aceasta: de îndată ce sufletul se înalţă deasupra fratelui său, de îndată apare un gînd rău care nu-i place lui

---

* Arhim. Sophrony, *Starets Silouan. Moine du Mont Athos. Vie-Doctrine-Ecrits*. Paris, 1970, p. 398—412.

Dumnezeu şi atunci trebuie ca sufletul să se smerească. Dacă nu se smereşte, atunci se iveşte o ispită slabă. Dacă iarăşi nu se smereşte, începe atacul necurăţiei. Şi dacă tot nu se smereşte, cade într-un păcat mic. Şi dacă nici atunci nu se smereşte, va începe un păcat mare. Şi astfel va continua să păcătuiască pînă cînd nu se va fi smerit. Dar îndată ce sufletul se va pocăi, Domnul cel îndurat îi va da pace şi zdrobire (de inimă); atunci tot răul va trece şi toate gîndurile se vor depărta. Dar păzeşte şi mai apoi smerenia din toate puterile tale, dacă nu, vei cădea din nou în păcat.

*

Cînd Domnul vede că sufletul nu s-a întărit încă în smerenie, îi retrage harul. Dar tu nu-ţi pierde curajul pentru aceasta: harul este în tine, dar ascuns. Obişnuieşte-te să tai gîndurile de îndată ce ele se ivesc. Dacă uiţi şi nu le respingi de îndată, atunci fă pocăinţă. Sileşte-te ca aceasta să devină o obişnuinţă. Sufletul are obişnuinţi; va lucra apoi întreaga viaţă în felul în care s-a obisnuit.

Un om bun are gînduri bune, un om rău are gînduri rele. Dar fiecare trebuie să înveţe să lupte împotriva gîndurilor şi să le schimbe pe cele rele în bune. Acesta e semnul unui suflet încercat, experimentat.

Vei întreba, poate, cum se face aceasta.

În chipul următor: aşa cum omul viu simte dacă e frig sau căldură, aşa şi cel ce a cunoscut din experienţă pe Duhul Sfînt înţelege cînd în sufletul lui e prezent harul şi cînd se apropie duhurile rele.

Domnul dă sufletului darul deosebirii duhurilor ca el să recunoască venirea Lui, să-L iubească şi să facă voia Lui. În acelaşi fel, sufletul va recunoaşte şi gîndurile care vin de la vrăjmaşul nu după înfăţişarea lor exterioară, ci după înrîurirea lor asupra sufletului.

Prin experienţă se cîştigă această cunoştinţă. Dar vrăjmaşii amăgesc şi înşală uşor pe cel ce n-are experienţă.

*

Vrăjmaşii au căzut din mîndrie; ei ne atrag la ei şi ne aduc laude. Dacă sufletul primeşte aceste laude, harul îl părăseşte atîta vreme pînă cînd se va smeri. Şi astfel, de-a lungul întregii sale vieţi învaţă omul smerenia lui Hristos. Cîtă vreme nu o va fi învăţat, gîndurile nu vor lăsa sufletul în pace şi el nu se va putea ruga cu o *minte curată*.

*

Cel ce năzuieşte spre rugăciunea curată nu trebuie să se intereseze de ştirile din ziare, nu trebuie să citească cărţi rele nici, împins de curiozitate, să caute să ştie ceva despre viaţa altora. Toate acestea vîră în minte gînduri necurate, iar cînd omul încearcă să le analizeze, ele devin din ce în ce mai complexe şi obosesc sufletul lui.

*

Cînd sufletul învaţă iubirea de la Domnul, el are compătimire pentru întreaga lume, pentru întreaga zidire a lui Dumnezeu, se roagă ca toţi oamenii să se pocăiască şi să primească harul Duhului Sfînt. Dar dacă sufletul pierde harul, iubirea îl părăseşte căci, lipsit de har, el nu poate iubi pe vrăjmaşii lui, şi atunci gînduri rele se ivesc din inimă după cum zice Domnul (Mt. 15, 19).

*

O, cît sînt de slab! Scriu puţin şi deja sînt istovit şi trupul meu caută odihna. Şi Domnul a cunoscut pe pămînt, în trupul Lui, slăbiciunea omenească şi osteneala. În timpul furtunii El dormea în corabie, dar cînd ucenicii L-au trezit, a poruncit mării şi vîntului să se potolească şi s-a făcut linişte mare.

La fel, o mare pace se naşte în sufletul nostru cînd chemăm Sfîntul Nume al Domnului.

O, Doamne, fă-ne să Te lăudăm pînă la cea din urmă suflare.

*

Omul cade în amăgire, fie din lipsă de experienţă, fie din mîndrie. Dacă cazi din lipsă de exprienţă, Domnul te va vindeca repede; dar dacă cazi din mîndrie, sufletul tău va suferi pînă cînd va fi învăţat smerenia şi atunci Domnul îl va tămădui.

Cădem în amăgire atunci cînd credem că sîntem mai deştepţi şi mai experimentaţi decît alţii, chiar decît părintele nostru duhovnicesc. Şi eu am gîndit aceasta din lipsă de experienţă şi am suferit de pe urma acestui fapt, dar sînt mulţumitor lui Dumnezeu căci prin aceasta m-a smerit şi m-a luminat şi nu m-a lipsit de milostivirea Sa. Şi acum cred că, dacă nu te mărturiseşti părintelui tău duhovnicesc, nu e cu putinţă să scapi de amăgire, căci Domnul a dat părinţilor duhovniceşti puterea de a lega şi dezlega.

*

Dacă vezi o lumină înlăuntrul sau în afara ta nu te încrede ei, dacă în acel moment nu simţi zdrobire (de inimă) pentru Dumnezeu, nici iubire pentru aproapele tău; însă nici nu te teme, ci smereşte-te şi aceea lumină va dispare.

Dacă ţi se întîmplă să ai o vedenie, să întrevezi un chip sau să ai un vis, nu te încrede în aceasta, căci dacă aceasta vine de la Dumnezeu, Domnul te va face să înţelegi aceasta. Dacă sufletul n-a cunoscut *după gust*, el nu poate sesiza provenienţa vedeniei. Vrăjmaşul dă sufletului o anumită dulceaţă amestecată cu mîndrie şi după aceasta se recunoaşte amăgirea.

Părinţii zic că dacă o vedenie e pricinuită de Vrăjmaşul, sufletul simte o anumită confuzie. Însă numai omul smerit şi care nu se socoteşte pe sine vrednic de vedenii încearcă o tulburare sau o teamă la o lucrare a Vrăjmaşului; dar omul mîndru poate să nu simtă nici teamă, nici chiar cea mai mică tulburare, pentru că doreşte să aibă vedenii şi se socoteşte pe sine vrednic de aceasta, de aceea vrăjmaşul îl înşeală uşor.

Cele ce sînt în cer se cunosc prin Duhul Sfînt, cele ce sînt pe pămînt prin minte. Dar cel ce caută să cunoască pe Dumnezeu cu mintea lui, pe căile ştiinţei, e în amăgire, căci Dumnezeu nu poate fi cunoscut cu adevărat decît prin Duhul Sfînt.

Dacă vezi în duh demoni, smereşte-te şi sileşte-te să nu-i vezi, mergi neîntîrziat la duhovnicul sau „stareţ"-ul (bătrînul) căruia ai fost încredinţat. Spune totul duhovnicului tău şi atunci Domnul se va milui de tine şi vei scăpa de amăgire. Dar dacă crezi că în privinţa vieţii duhovniceşti eşti mai înaintat ca duhovnicul tău şi dacă la mărturisire nu-i spui ce ţi s-a întîmplat, atunci pentru această mîndrie amăgirea nu va înceta să pună stăpînire pe tine şi să te ţină sub ea, lucru îngăduit pentru povăţuirea ta.

*

Prin smerenie trebuie să lupţi împotriva vrăjmaşilor.

Cînd vezi că duhul tău se luptă cu un alt duh, smereşte-te şi lupta va înceta.

Dacă ţi se întîmplă să vezi demoni, nu te teme, ci smereşte-te şi demonii vor pieri. Dar dacă te stăpîneşte frica vei ieşi nevrednic. Fii curajos. Adu-ţi aminte că Domnul te priveşte ca să vadă dacă-ţi pui nădejdea în El.

Pentru ca sufletul să se poată izbăvi de atacurile demonilor, trebuie să se smerească şi să zică: „Sînt mai rău decît toţi, sînt mai rău decît orice animal sau fiară sălbatică" şi îndată să se mărturisească părintelui lui duhovnicesc şi atunci demonii vor fi respinşi.

*

Aşa cum oamenii intră şi ies dintr-o casă, aşa şi gîndurile iscate de demoni vin şi iarăşi pot pleca, dacă nu le primeşti.

Dacă gîndul îţi spune să furi şi tu-l asculţi tocmai prin aceasta ai dat demonului o putere asupra ta. Dacă gîndul îţi spune să mănînci mult pînă la ghiftuială şi faci aceasta, iarăşi demonul a luat putere asupra ta. Astfel, deci atunci cînd gîndul fiecărei patimi a reuşit să te stăpînească, vei ajunge un bîrlog de demoni. Dar dacă începi să te pocăieşti cum trebuie, vor tremura şi vor fi siliţi să plece de aici.

*

Cînd ne plîngem păcatele noastre şi smerim sufletul nostru, n-avem vedenii şi sufletul nostru nu le doreşte. Dar cînd părăsim plînsul şi lacrimile, riscăm să ne lăsăm prinşi şi duşi de ele.

XVIII. TÎNGUIREA LUI ADAM

Adam, părintele întregului neam omenesc, a cunoscut în Rai dulceaţa iubirii de Dumnezeu. Pentru aceasta a suferit amarnic atunci cînd, din pricina păcatului lui,

a fost izgonit din grădina Edenului şi a pierdut iubirea lui Dumnezeu. Se tînguia cu geamăt mare şi suspinurile lui umpleau toată întinsa pustie, căci sufletul lui era chinuit de acest gînd: „Am supărat pe Dumnezeu pe Care îl iubesc". Nu-i părea rău de Rai şi de frumuseţea lui cît de a fi pierdut iubirea lui Dumnezeu Care în fiece clipă şi fără de saţiu atrage sufletul spre El.

În acelaşi chip, tot sufletul care a cunoscut pe Dumnezeu prin Duhul Sfînt, dar care mai apoi a pierdut harul, trece prin chinurile lui Adam. Sufletul e bolnav şi încearcă o dureroasă părere de rău pentru faptul de a fi supărat pe Domnul lui Prea-Iubit.

Adam tînjea cu dor, pe pămînt şi suspina cu amar. Pămîntul nu-i era dulce, şi suspina după Dumnezeu strigînd:

„Sufletul meu tînjeşte după Dumnezeu şi Îl caut cu lacrimi.
Cum să nu-L caut?
Cînd eram cu El, sufletul meu era bucuros şi senin,
Şi vrăjmaşul n-avea de loc intrare la mine;
Dar acum duhul cel rău a pus stăpînire pe mine,
Tulbură şi face să sufere sufletul meu.
De aceea sufletul meu doreşte de moarte pe Domnul;
Mintea mea se avîntă spre Dumnezeu şi nimic de pe pămînt nu mă poate bucura.

Nimic nu poate mîngîia sufletul meu,
Ci el doreşte să vadă din nou pe Domnul şi să fie plin de El.
Nu-L pot uita o singură clipă şi sufletul meu tînjeşte după El.
Durerea mea e atît de mare că plîng gemînd:
„Ai milă de mine, Dumnezeule, ai milă de zidirea ta căzută!"

Aşa se tînguia Adam,
Şi lacrimile lui curgeau de pe faţa lui pe piept pînă la pămînt.
Şi toată pustia răsuna de gemetele lui
Animalele şi păsările tăceau de durere,
Dar Adam plîngea căci, din pricina păcatului, toate pierduseră pacea şi iubirea.
Mare a fost supărarea lui Adam cînd a fost izgonit din Rai;
Dar cînd a văzut pe Abel ucis de fratele lui, Cain, suferinţa lui s-a îndoit.
Cu sufletul zdrobit de durere el se tînguia şi gîndea:
„Din mine vor ieşi şi se vor înmulţi popoare întregi;
Toţi vor suferi, vor trăi în duşmănie şi se vor ucide unii pe alţii".

Această durere era întinsă ca marea,
Şi numai acela o poate cunoaşte, al cărui suflet a cunoscut pe
Domnul şi ştie cît de mult El ne iubeşte.

Şi eu am pierdut harul
Şi cu un glas strig împreună cu Adam:
„Fii milostiv spre mine, Doamne. Dă-mi duh de smerenie şi iubire"
O, iubirea Domnului! Cel ce te-a cunoscut te caută neîncetat, ziua şi noaptea
şi strigă:
„Te doresc, Doamne, şi Te caut cu lacrimi.
Cum aş putea să nu Te caut?
Tu mi-ai dat să Te cunosc prin Duhul Sfînt,
Şi această cunoştinţă dumnezeiască împinge sufletul meu să Te caut plîngînd".

Adam plîngea:
„Nu mai este dulceaţă pentru mine în pustie,
Nu este deloc nici în munţii cei înalţi, nici în cîmpii,
Nici în păduri, nici în cîntecul păsărilor,
Nimic nu mai este dulce pentru mine.
Sufletul meu e într-o adîncă mîhnire căci am supărat pe Dumnezeul meu.
Şi dacă Domnul m-ar lua din nou în Rai, chiar şi acolo aş suferi şi aş plînge.
Pentru ce am supărat pe Dumnezeu pe Care Îl iubesc?

Izgonit din Rai, Adam suferea în sufletul lui,
Şi în durerea lui vărsa din belşug multe lacrimi.
În acelaşi chip, tot sufletul care a cunoscut pe Domnul tînjeşte după El şi strigă:
„Unde eşti Tu, Doamne? Unde eşti Tu Lumina mea?
De ce mi-ai ascuns faţa Ta?
De multă vreme sufletul meu nu Te mai vede;
El năzuieşte spre Tine şi Te caută plîngînd.
Unde e Domnul meu?
De ce sufletul meu nu-L mai vede?
Ce-L împiedică să vieze în mine?
Iată ce: nu am smerenia lui Hristos, nici iubirea de vrăjmaşi".
Dumnezeu este Iubire nesfîrşită, Iubire cu neputinţă de tîlcuit.
Adam mergea pe pămînt şi plîngea din inimă din pricina relelor sale fără de număr,
Dar gîndurile lui erau absorbite de Dumnezeu;
Şi cînd trupul lui era la capătul puterilor şi nu mai putea vărsa lacrimi,
Chiar şi atunci mintea lui rămînea întinsă spre Dumnezeu,
Căci nu putea uita Raiul şi frumuseţea lui;
Dar, mai mult decît toate, Adam iubea pe Dumnezeu,
Şi această iubire îi dădea puterea de a se avînta spre El.

O, Adame, scriu despre tine,
Dar tu vezi, mintea mea e prea slabă ca să înţeleagă dorinţa ta după Dumnezeu,
Şi cum purtai povara pocăinţei.
O, Adame, tu vezi cît de mult sufăr pe pămînt eu, copilul tău.
Aproape nu mai e foc în mine.
Şi flacăra iubirii mele e pe cale să se stingă.
O, Adame, cîntă-ne cîntarea Domnului,
Ca sufletul meu să salte de bucurie în Domnul
Şi să se apropie să-L laude şi slăvească
Cum Îl laudă în ceruri Heruvimii şi Serafimii,
Şi cum toată oştirea cerească a Îngerilor îi cîntă cîntarea întreit sfîntă.
O, Adame, părintele nostru, cîntă-ne cîntarea Domnului,
Ca tot pămîntul să te audă
Ca toţi fiii tăi să-şi înalţe mintea spre Dumnezeu,
Să se bucure de sunetul cîntării cereşti şi să uite ostenelile lor pe pămînt".

Duhul Sfînt e iubire şi dulceaţă pentru suflet, minte şi trup. Cel ce a cunoscut pe Dumnezeu prin Duhul Sfînt nu se poate sătura; ziua şi noaptea se avîntă spre Dumnezeul Cel viu căci mare e dulceaţa iubirii dumnezeieşti. Iar cînd sufletul pierde harul, plîngînd caută el din nou harul Duhului Sfînt.

Dar omul care n-a cunoscut pe Dumnezeu prin Duhul Sfînt nu-L poate căuta cu lacrimi şi sufletul lui e neîncetat atacat de patimi; mintea lui e preocupată cu lucrurile pămînteşti şi nu poate ajunge la vedere (contemplaţie), nici să cunoască pe Iisus Hristos căci Iisus Hristos este cunoscut prin Duhul Sfînt.

Adam a cunoscut pe Dumnezeu şi Raiul şi după cădere Îl căuta plîngînd.
— „O, Adame, părintele nostru, vorbeşte-ne de Domnul, nouă, fiilor tăi.
Sufletul tău a cunoscut pe Dumnezeu pe pămînt.
El a cunoscut şi Raiul, dulceaţa şi bucuria lui.
Acum locuieşti în Ceruri şi vezi Slava Domnului.
Spune-ne cum a fost preamărit Domnul pentru Patima Sa;
Vorbeşte-ne de cîntările ce se cîntă în ceruri şi de dulceaţa lor,
Căci ele sînt cîntate în Duhul Sfînt.
Vorbeşte-ne de Slava Domnului,
Spune-ne cît de blînd este El şi cît de mult iubeşte zidirea Lui.
Vorbeşte-ne de Prea Curata Maica Domnului.
Spune-ne cum este Ea mărită în ceruri,
Şi prin ce fel de cîntări este numită Preafericită.
Vorbeşte-ne de bucuria Sfinţilor.

Spune-ne cum strălucesc ei de har,
Cum iubesc ei pe Domnul şi cu ce smerenie stau înaintea lui Dumnezeu.
O, Adame, mîngăie şi bucură sufletele noastre întristate.
Povesteşte-ne ce vezi în ceruri...
De ce păstrezi tăcerea?
Şi totuşi pămîntul întreg e în suferinţă.
Sau eşti atît de absorbit de iubirea lui Dumnezeu că nu-ţi mai poţi aduce aminte de noi?
Sau vezi pe Maica Domnului în Slavă şi nu te poţi smulge de această vedere?
De ce nu vrei să ne spui cu blîndeţe un cuvînt de mîngăiere,
Nouă celor ce sîntem copleşiţi de întristare
Pentru a ne face să uităm amărăciunea pămîntului?
O, Adame, părintele nostru, tu vezi totuşi întristarea şi deznădejdea fiilor tăi pe pămînt.
De ce păstrezi tăcerea?"

Şi Adam a zis:
— „Copiii mei, lăsaţi-mă în pace.
Nu pot să mă smulg de iubirea lui Dumnezeu şi să vorbesc cu voi.
Sufletul meu e rănit de iubirea Domnului şi se bucură de frumuseţea Lui.
Cum mi-aş mai putea aduce aminte de pămînt?
Cei ce trăiesc înaintea Feţei Domnului nu se mai pot gîndi la cele pămînteşti."

— „O, Adame, părintele nostru, ne-ai părăsit pe noi, orfanii tăi.
Noi sîntem însă cufundaţi în suferinţă aici pe pămînt.
Spune-ne ce trebuie făcut ca să plăcem lui Dumnezeu.
Priveşte la copiii tăi împrăştiaţi pe tot pămîntul,
Împrăştiaţi şi în gîndurile inimii lor.
Mulţi au uitat pe Dumnezeu,
Trăiesc în întuneric şi se îndreaptă spre prăpastia iadului".

— „Nu mă tulburaţi.
Văd pe Maica Domnului în Slavă.
Şi cum m-aş putea smulge din această vedere ca să grăiesc cu voi?
Văd pe Sfinţii Prooroci şi pe Apostoli,
Şi toţi sînt asemenea Domnului nostru Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu.
Umblu prin grădina Raiului şi peste tot văd Slava Domnului,
Căci Domnul este în mine şi m-a făcut asemenea Lui.
Domnul preamăreşte pe om şi-l face asemenea Lui".

— „O, Adame, sîntem totuşi, copiii tăi.
Spune-ne nouă celor ce ostenim pe pămînt,
Cum se poate moşteni Raiul,
Ca şi noi să vedem, ca şi tine, Slava Domnului.
Inima noastră tînjeşte după Domnul,
În vreme ce tu rămîi în Ceruri şi te bucuri de Slava Domnului.
Ne rugăm, mîngăie-ne pe noi".

— „De ce ridicaţi glasul vostru către mine, copiii mei?
Domnul vă iubeşte şi v-a dat poruncile Lui.
Păziţi-le: iubiţi-vă unii pe alţii,

Şi veţi afla pacea în Dumnezeu.
În tot ceasul pocăiţi-vă de păcatele voastre,
Ca să puteţi întîlni pe Domnul.
Domnul a zis: „Iubesc pe cei ce Mă iubesc.
Şi voi preamări pe cei ce Mă preamăresc".

— „O, Adame, roagă-te pentru noi, copiii tăi.
Sufletul nostru e copleşit de multe rele.

O, Adame, părintele nostru, tu locuieşti în ceruri.
Şi vezi pe Domnul aşezat în Slavă de-a dreapta lui Dumnezeu-Tatăl.
Vezi Heruvimii, Serafimii şi toţi Sfinţii,
Auzi cîntările cereşti şi dulceaţa lor a făcut ca sufletul tău să uite pămîntul.
Dar noi, pe pămînt, sîntem întristaţi şi însetaţi de Dumnezeu.
Aproape că nu mai e foc în noi ca să iubim fierbinte pe Domnul.
Spune-ne: ce trebuie să facem să aflăm Raiul?
Şi Adam a răspuns:

— „Nu tulburaţi pacea mea, copiii mei, căci din pricina dulceţii iubirii de Dumnezeu nu-mi mai pot aduce aminte de pămînt".

— „O, Adame, sufletele noastre tînjesc, sîntem zdrobiţi sub povara ostenelilor noastre.
Spune-ne un cuvînt de mîngăiere.
Cîntă-ne una din cîntările pe care le auzi în Cer,
Ca tot pămîntul să-l audă şi oamenii să uite mizeriile lor...
O, Adame, sîntem copleşiţi de întristare.

— „Nu tulburaţi pacea mea. Vremea suferinţelor mele a trecut.
Frumuseţea Raiului şi dulceaţa Duhului Sfînt sînt astfel încît
nu-mi mai pot aduce aminte de pămînt.
Dar iată ce vă voi spune:
Domnul vă iubeşte. Trăiţi şi voi în iubire.
Fiţi ascultători faţă de orice stăpînire, smeriţi inimile voastre.
Şi Duhul Sfînt va via întru voi.
El viază în suflet în tăcere, îi dă pacea,
Şi fără cuvinte mărturiseşte mîntuirea lui.
Cîntaţi lui Dumnezeu cu iubire şi smerenia duhului,
Căci în aceasta se bucură Domnul.

— „O, Adame, părintele nostru, ce trebuie să facem?
Cîntăm, dar n-avem nici iubire, nici smerenie".

— „Pocăiţi-vă înaintea Domnului şi cereţi.
El iubeşte pe oameni şi le va da totul.
Şi eu m-am pocăit mult
Şi am suferit mult pentru că am supărat pe Domnul,
Şi am pierdut prin păcatul meu, pacea şi iubirea pe pămînt,
Dar lacrimile mele şiroiau pe faţa mea şi umpleau pieptul meu şi pămîntul,
Şi pustia auzea gemetele mele.
Nu puteţi înţelege mîhnirea mea nici cum plîngeam pe Dumnezeu şi Raiul.
În Rai eram fericit şi bucuros,
Duhul lui Dumnezeu mă bucura şi nu cunoşteam nici o suferinţă.
Dar cînd am fost izgonit din Rai, frigul şi foamea au început să mă chinuie;
Animalele şi păsările care erau blînde în Rai şi mă iubeau,
Au devenit sălbatice şi au început să se teamă şi să fugă de mine.
Gînduri rele mă asaltau,
Soarele şi vîntul mă ardeau;
Ploaia mă muia;
Bolile şi toate suferinţele pămîntului mă chinuiau.
Dar am îndurat totul şi am nădăjduit cu tărie în Dumnezeu.
Faceţi şi voi faptele pocăinţei:
Iubiţi necazurile, secătuiţi-vă trupurile,
Smeriţi-vă şi iubiţi pe vrăjmaşii voştri,
Ca Duhul Sfînt să-şi poată face la voi sălaş
Şi atunci veţi cunoaşte şi afla Împărăţia cerurilor.
Dar pe mine nu mă mai tulburaţi.
Acum iubirea mea pentru Dumnezeu m-a făcut să uit pămîntul şi tot ce se află în el.
Am uitat chiar Raiul cel pierdut.

Căci văd Slava Domnului și Slava Sfinților.
Și aceștia strălucesc și ei cu lumina ce țîșnește de pe fața lui Dumnezeu
Asemenea Domnului Însuși".
— „O, Adame, cîntă-ne o cîntare cerească,
Ca întreg pămîntul să o poată auzi și să se bucure de pace în iubirea lui Dumnezeu.
Am vrea să auzim aceste cîntări.
Ele sînt dulci, căci sînt cîntate în Duhul Sfînt".
Adam pierduse Raiul pămîntesc și îl căuta plîngînd:
„Raiul meu, Raiul meu, Raiul meu minunat".
Dar Domnul prin iubirea Sa pe Cruce, i-a deschis un alt rai, mai bun decît primul, un Rai în ceruri unde strălucește lumina Sfintei Treimi.
Ce să dăm în schimb Domnului pentru iubirea Sa față de noi?

Traducere de
Pr. Prof. Dr. Ioan I. Ică

Îndrumări omiletice

PREDICĂ LA DUMINICA 20-A DUPĂ RUSALII

„Tinere, ție-ți zic, scoală-te!"
(Luca 7, 14)

Ca toate pericopele evanghelice care se citesc în bisericile noastre în Duminicile și sărbătorile de peste an și pericopa evanghelică citită în Duminica de astăzi are pentru noi multe și ziditoare înțelesuri.

Dar pentru că nu toți dintre Dvs. ați fost de față cînd s-a citit Sf. Evanghelie, ne permitem s-o mai citim încă o dată...

Curînd după ce a vindecat sluga sutașului din Capernaum, Mîntuitorul Iisus Hristos a părăsit această cetate așezată pe malul lacului Ghenizaret și s-a îndreptat spre sud-vestul acestui lac din Galileea și iată că astăzi îl întîlnim la porțile altei cetăți, mai mică decît Capernaumul, așezată nu departe de poalele Muntelui Tabor, unde, după cum știm, Mîntuitorul s-a schimbat la față. Pentru a vă da seama mai bine unde se află cetatea Nain, astăzi un mic sătuleț, îmi permiteți ca, cu harta Țării Sfinte în mînă, să facem împreună puțină geografie biblică...

După ce ne-am edificat unde se află lacul sau marea Ghenizaretului, Muntele Tabor, localitatea Nain și alte așezări mai importante despre care auzim vorbindu-ne evangheliile și textele noastre liturgice, din pericopa evanghelică de astăzi, cu vindecarea fiului văduvei din Nain, ni se pare potrivit să reținem cu deosebire următoarele lucruri foarte folositoare pentru noi:

Din acest text ne convingem încă o dată de dragostea nemărginită a lui Dumnezeu, a Fiului Său, către noi oamenii, dar mai ales față de omul în suferință. Ca Dumnezeu ce era, Iisus-Domnul nostru a știut durerea sfîșietoare a văduvei din Nain, rămasă singură, fără nici un sprijin, fără nici un ajutor apropiat. Căci ne spune textul evanghelic de astăzi: „Văzînd-o Domnul, i s-a făcut milă de ea și i-a zis: Nu mai plînge!"

Scena, precum vedem, este profund umană, profund mișcătoare, emoționantă, în care omul se pleacă cu compasiune și dragoste asupra semenului său care suferă, care se află în necaz, în durere. Această scenă ne însemnă și pe noi să nu trecem reci, indiferenți, nepăsători pe lîngă durerile semenilor noștri. În această privință un examen minunat am dat cu toții în vara aceasta, sărind fiecare cu ceea ce am putut în ajutorul fraților noștri moldoveni în cataclismul prin care au trecut. Nu i-am cuprins numai cu dragostea noastră pe acești oameni ajunși în suferință, ci ca samarineanul milostiv ne-am implicat în chip concret la alinarea durerilor lor. Poate că este bine să știți că, pe lîngă alte multe ajutoare constînd în haine, alimente etc., din parohiile de pe teritoriul Arhiepiscopiei noastre s-au strîns peste 2 mil. lei. Făcînd așa, am împlinit alt cuvînt al Sf. Scripturi, care ne spune: „Nu zăbovi a face bine celui ce are nevoie, cînd ai putința să-l ajuți. Nu spune aproapelui tău: „Du-te și vino, mîine îți voi da", cînd poți să-i dai acum" (Pilde 3, 27—28).

Așa a făcut și Mîntuitorul Iisus Hristos în Evanghelia de astăzi. El nu s-a oprit la mîngîierea și îmbărbătarea văduvei din Nain, ci a ajutat-o concret, înviindu-i fiul. „Cei ce-l duceau s-au oprit — ne spune Sf. Evanghelie — iar el a zis: Tinere, ție-ți zic scoală-te!" Și s-a sculat mortul și a început a grăi iar Iisus l-a dat pe el maicii sale" (Luca 7, 14—15).

Dacă medităm însă mai adînc, ne dăm seama că cuvintele Mîntuitorului Iisus Hristos: „Tinere, ție-ți zic scoală-te!" au nu numai un înțeles imediat, ci și unul mai profund, cu ecouri peste toate veacurile și cu urmări în veșnicie. Aceste cuvinte ne

amintesc desigur de atotputernicia lui Dumnezeu, care, prin cuvîntul Său, a adus din neființă la ființă tot ceea ce vedem atît de minunat întocmit în jurul nostru, cuvînt care ne va chema din morminte pe toți la finala și dreapta lui Judecată, ci aceste cuvinte ne aduc aminte că este nu numai moarte trupească, ci și moarte sufletească. Că pentru a ne scoate și a ne feri de această moarte sufletească a venit în chip special Iisus-Domnul nostru în lume. Au doar nu ne avertizează atît de apăsat, cînd ne spune: „Nu vă temeți de cei ce ucid trupul, iar sufletul nu pot să-l ucidă, ci vă temeți mai vîrtos de cel ce poate să piardă și trupul și sufletul în Gheenă" (Matei 10, 28).

Este deci momentul să ne reamintim că este moarte trupească, moarte vremelnică, pînă la învierea de obște, dar este și moarte veșnică, moarte sufletească, decădere morală, moarte prin păcat în care, dacă nu ne ridicăm, rămînem condamnați pentru veșnicie. Această perspectivă ar trebui să ne pună pe gînduri pe toți. Din astfel de motive, îngrozit de această perspectivă după păcatul desfrînării făcut de el, regele David strigă aproape disperat către Dumnezeu în Psalmul 50, cînd zice: „Nu mă lepăda pe mine de la fața ta și duhul tău cel sfînt nu-l lua de la mine".

De aceea, cuvintele Mîntuitorului Iisus Hristos: „Tinere, ție-ți zic, scoală-te!" au o permanentă actualitate, Mîntuitorul spunîndu-ne și nouă astăzi, tineri și mai puțin tineri, bărbați și femei, fiule, fiică, creștine, ție îți spun scoală-te! ridică-te din starea de somnolență morală, din starea de păcat în care poate trăiești.

Iisus-Domnul nostru ne cheamă deci pe toți, iubiți credincioși, să ne trăim în chip real credința, să ne asumăm răspunderile superioare pe care le avem, ca oameni și creștini, ne cheamă la atitudini ferme, hotărîte împotriva răului, a păcatelor de orice fel. „Întoarcerea la Biserică este mîntuitoare și necesară" — se adresa Mircea Eliade generației sale de tineri în al treilea deceniu al veacului nostru.

Trăim deci clipe care ne poruncesc să nu ne mai fie rușine că sîntem credincioși, că sîntem fii ai Bisericii. Ba mai mult, trăim clipe care ne cheamă să dovedim prin toate manifestările, gesturile, vorbele noastre că credința este o realitate lucrătoare în ființa noastră, convingerile noastre religioase lăuntrice trebuind să se reverse în afară în fapte de dragoste creștină, de mărinimie, de generozitate, de larghețe lăuntrică, de bunătate, de cinste și omenie. Trăind astfel vom ajuta și pe alții care nu cunosc pe Dumnezeu să iasă din sălbăticia în care din nefericire orînduirea materialist-atee i-a aruncat pe mulți. În felul acesta împreună vom contribui la ceea ce spunem în fiecare zi în „Tatăl nostru": „Precum în cer și pe pămînt".

*

Am fost în aceste zile de septembrie martorii unor groznice revărsări de ură, de ambiții sălbatice, care n-au nimic comun cu firea blajină și pașnică a poporului nostru și nici cu ceea ce ne cere Evanghelia de astăzi. Aceste fapte ne-au dus cu gîndul pe unii dintre noi, care le-am trăit pe viu, la drama pe care am trăit-o în toamna lui 40 după dictatul de la Viena, în Transilvania de Nord, cînd unii dintre confrații noștri s-au năpustit în chip sălbatic asupra noastră, a românilor, ucigîndu-ne părinți, frați, surori și distrugîndu-ne casele și întreg avutul multora dintre noi.

Ce diferență uriașă între aceste manifestări din septembrie a.c. și miile, zecile de mii de preoți și credincioși ai Bisericii noastre, și ai altor culte, care, majoritatea, după ani de temnițe, bătăi și alte mari suferințe ,au ieșit din temnițe, cei care au mai ieșit, fără ură și gînduri de răzbunare, ci, dimpotrivă, cu simțăminte creștine din cele mai înalte, mai nobile.

În urmă cu două săptămîni Biserica noastră a sărbătorit pe profetul Iona, cel pe care Dumnezeu l-a trimis în marea cetate Ninive din vechea Asirie, pentru a spune fiilor acestei cetăți să se întoarcă de la faptele lor rele, „căci fărădelegile lor au ajuns pînă la fața mea" — cum spune Sf. Scriptură (Iona 1, 2).

Înspăimîntat de o asemenea misiune, Iona caută să fugă într-o altă cetate. Cunoaștem peripețiile prin care a trecut, căci de la fața lui Dumnezeu nu se poate fugi. Cartea Sfîntă ne spune mai departe:

„Și a fost cuvîntul Domnului către Iona, pentru a doua oară, zicînd:

„Scoală și pornește către cetatea cea mare a Ninivei și vestește-le ceea ce îți voi spune!"

Şi s-a sculat Iona şi a mers în Ninive, după cuvîntul Domnului. Şi Ninive era cetate mare înaintea lui Dumnezeu; îţi trebuia trei zile ca s-o străbaţi.

Şi a pătruns Iona în cetate, zicînd: „Patruzeci de zile mai sînt, şi Ninive va fi distrusă!"

Atunci Ninivenii au crezut în Dumnezeu, au ţinut post şi s-au îmbrăcat cu sac, de la cei mai mari şi pînă la cei mai mici.

Şi a ajuns vestea pînă la regele Ninivei. Acesta s-a sculat de pe tronul său, şi-a lepădat veşmîntul lui cel scump, s-a acoperit cu sac şi s-a culcat în cenuşă.

Apoi, din porunca regelui şi a dregătorilor săi, s-au strigat şi s-au zis acestea: Oamenii şi animalele, vitele mari şi mici să nu mănînce nimic, să nu pască şi nici să nu bea apă.

Iar oamenii să se îmbrace cu sac şi către Dumnezeu să strige din toată puterea şi fiecare să se întoarcă de pe calea lui şi de la nedreptatea pe care o săvîrşesc miinile lui;

Poate că Dumnezeu se va întoarce şi se va milostivi şi va ţine în loc iuţimea mîniei lui ca să nu pierim!

Atunci Dumnezeu a văzut faptele lor cele de pocăinţă, că s-au întors din căile lor cele rele" (Iona 3, 1—10).

Asemenea profetului Iona de altă dată, prin Biserica Sa Mîntuitorul Iisus Hristos ne cheamă şi pe noi astăzi să „umblăm duhovniceşte" (Gal. 5, 16), adică după poruncile Sale, după legile sufletului sănătos şi luminat, legi care, tot după cuvîntul Sf. Apostol Pavel din Epistola către Galateni, înseamnă „dragoste, bucurie, îndelungă răbdare, bunătate, facere de bine, credinţă, blîndeţe, înfrînarea poftelor" (Gal. 5, 22).

Trăindu-le toate acestea şi altele asemenea acestora vom învia şi noi sufleteşte, aşa cum a fost înviat astăzi fiul văduvei din Nain, spre binele nostru vremelnic şi veşnic. Amin.

Pr. Gh. Papuc

LA DUMINICA A XXII-A DUPĂ RUSALII

DESPRE RAI ŞI IAD

Îndeplinindu-şi misiunea dumnezeiască de a învăţa pe oameni adevărurile veşnice ale Împărăţiei lui Dumnezeu, Domnul şi Mîntuitorul nostru Iisus Hristos s-a folosit adesea de pilde sau asemănări. Prin acestea, Domnul pornea de la fapte sau lucruri omeneşti şi realităţi bine cunoscute din lumea înconjurătoare, spre a-i ajuta pe ascultătorii de atunci şi de astăzi să înţeleagă mai uşor învăţăturile Evangheliei Sale şi să le păstreze într-o memorie vie pentru împlinirea lor în viaţa de toate zilele.

Astfel, pentru a ne face să înţelegem mai uşor şi mai lămurit legătura stabilită de dreptatea eternă a lui Dumnezeu între viaţa noastră pămîntească şi cea veşnică, între felul cum trebuie să ne ducem viaţa noastră aici pe pămînt, pentru a ne învrednici de viaţa şi fericirea cea veşnică, izbăviţi de osînda şi întunericul veşnic al iadului, Domnul Hristos a spus minunata pildă cu bogatul nemilostiv şi săracul Lazăr.

Iată cuvintele Evangheliei pentru ambele personaje: „Era odată un om bogat care se îmbrăca în porfiră şi în vizon, veselindu-se în toate zilele luminat. Şi era un sărac anume Lazăr, care zăcea la poarta lui plin de bube; şi dorea să se sature din firimiturile ce cădea din masa bogatului ba şi cîinii, venind, îi lingeau bubele!" (Evanghelia de la Luca 16, 19—30). Contrastul izbitor dintre vieţile celor doi oameni, prezenţi în această pildă ne impresionează şi ne mişcă sufleteşte. În orice inimă simţitoare se naşte compasiunea pentru starea sărmanului Lazăr bolnav, pe lîngă care va fi trecut adesea bogatul cu prietenii şi familia lui privindu-l, poate, cu dispreţul lipsei de omenie şi mărinimie. Bogatul, în schimb, provoacă dezaprobarea noastră prin viaţa sa de lux şi petreceri, o viaţă desigur lipsită de muncă şi îndatoriri serioase, trăind în abuzuri de mîncări şi petreceri, din munca şi sudoarea altora. El este

chipul de viețuire al bogaților aristocrați, mîndri de poziția lor, închiși într-un cerc al egoismului, indiferenței și nesimțirii față de lipsurile celor din jurul lor.

Dar, iată, că, așa de deosebiți în starea lor socială din viața cea vremelnică, pămîntească, amîndoi fiind oameni, au același sfîrșit al vieții, adică moartea. Și întîmplîndu-se să moară săracul, a fost dus de îngeri în sînul lui Avraam; a murit apoi și bogatul și s-a îngropat.

Odată cu moartea, situația lor se inversează în chip deplin și veșnic. Soarta bogatului este cu totul alta dincolo de mormînt. „Și fiind el în munci — zice Evanghelia — în iad, și-a ridicat ochii săi și a văzut de departe pe Avraam și pe Lazăr în sînul său. Și strigînd, a zis: „Părinte Avraame, milostivește-te de mine și trimite pe Lazăr ca să-și atingă vîrful degetului în apă și să-mi răcorească limba, că mă chinuiesc în văpaia aceasta"! „Fiule, adu-ți aminte, că ți-ai primit cele bune ale tale în viața ta, asemenea și Lazăr cele rele; acum el se mîngîie aicea, iar tu te chinuiești".

Ne întrebăm: ce anume a dus la schimbarea situației celor doi oameni, așa de deosebită în lumea pămîntească și total inversată după moarte? Oare bunurile pămîntești și bogăția, petrecerile și desfătările omenești să fie ele singurele pricina osîndei bogatului? Pe de altă parte, numai viața de lipsuri și suferințele săracului Lazăr să-l fi făcut vrednic de viața și bucuria veșnică?

Trebuie să menționăm că bunurile pămîntești și bucuriile vieții acesteia nu sînt rele prin ele însesi, după Evanghelie, ci felul în care ne folosim de ele ne pricinuiesc osîndă sau bucurie veșnică. Folosirea acestora în chip egoist și abuziv, sărăciți sufletește de orice sentimente și fapte umanitare pentru ușurarea suferințelor și lipsurilor celor din jur ne atrage osînda și închiderea într-o îngustime și întunecime de suflet încă din lumea aceasta. De aceea Evanghelia apostrofează pe un asemenea bogat: „Nebune, în această noapte se va lua sufletul tău și cele adunate, ale cui vor rămîne?" (Luca, 12, 20).

Tot astfel, necazurile și suferințele din această lume nu ne aduc mulțumire și răsplată veșnică dacă le-am purtat cu răzvrătire și tulburare, pizmuind, clevetind și dușmănind pe cei ce sînt sănătoși și propășesc în bunuri pămîntești. Purtarea tuturor suferințelor și necazurilor ce nu depind de noi, de puterea și munca noastră, cu rugăciune și nădejde în Dumnezeu, cu răbdare și bărbăție sufletească, ne dau prilejul de a fi optimiști și cu tărie morală, pildă și îndemn de îmbărbătare, pentru cei fricoși și deznădăjduiți în fața luptei și greutăților vieții. Pe de altă parte, oamenii suferinzi, să zicem cei cu boli incurabile, dau prilejul celor din jur să-și înmulțească sentimentele și faptele iubirii creștine, ale întrajutorării și binefacerii.

Așadar, Evanghelia cu bogatul nemilostiv și săracul Lazăr ne îndeamnă să reflectăm, să medităm, în lumina credinței care ne ajută să fim receptivi la tainele adevărurilor dumnezeiești, la ceea ce ne așteaptă după încetarea vieții noastre pămîntești: raiul și iadul — unul ca răsplată și împlinire a binelui, a bucuriei și a vieții, celălalt ca osîndă a făptuirii răului, o stare a durerii și întunericului morții veșnice.

Ceea ce trebuie să reținem și să subliniem din pilda bogatului nemilostiv și a săracului Lazăr este faptul că raiul și iadul nu trebuie privite numai ca realități ale dreptății lui Dumnezeu care răsplătește binele și osîndește răul; ci, să le privim mai ales ca urmări firești ale felului cum ne-am trăit viața pămîntească. Dumnezeu nu este autor al iadului, după cum nu este creator al diavolului; de vreme ce toate au ieșit bune din înțelepciunea și atotbunătatea dumnezeiască. Duhurile răutății iau naștere prin voința liberă a cetei îngerești care s-a răzvrătit împotriva lui Dumnezeu. Căderea lor din ascultarea, armonia și comuniunea iubirii Tatălui ceresc a fost și este iremediabilă; și odată cu aceasta a luat naștere iadul, ca o realitate spirituală a întunericului, a izolării, a răutății și împotrivirii la tot ce exprimă voia și lucrarea lui Dumnezeu în lumea creată. Cel rău, cu toată ceata lui, continuă să urască, să pizmuiască și să hulească tot ceea ce-i operă și asemănare a lui Dumnezeu. Lucrarea lor este împotriva oamenilor, pe care voiește să-i abată, să-i ispitească prin aceleași amăgiri ale mîndriei, răzvrătirii și neascultării de voile și poruncile dumnezeiești. Cei care se lasă în amăgirea acestora, slujesc celui rău și înmulțesc „zîzaniile", răutățile și fărădelegile între oameni. Unii ca aceștia își fac începutul iadului din această lume, în care viețuind fără întoarcere, căință și iertare

își definitivează această stare prin moarte. „În ce te va găsi sfîrșitul, în aceea vei rămîne", zic cugetătorii de Dumnezeu și Sfinții Părinți ai Bisericii. Așadar, faptele și atitudinile noastre, mai ales cele care ne devin obișnuințe, deprinderi, ne formează un fel de a gîndi al minții, un fel de a gîndi al inimii, un fel de judecată a conștiinței, fie în bine, fie în rău. Cele bune, făcute în lumina binelui, a dreptății, a dragostei generoase și umanitare, ne dau o mulțumire sufletească, o bucurie adevărată, începutul și anticiparea raiului, ca unele ce aparțin firii celei bune din noi și din semenii noștri. „Împărăția lui Dumnezeu este înlăuntrul vostru"! (Lc. 7, 25) — zice Mîntuitorul, afirmînd realitatea lăuntrică, atunci cînd contemporanii Săi îl întrebau despre timpul, modalitatea și locul Împărăției lui Dumnezeu. Iar Sfîntul Apostol Pavel zice: „Împărăția lui Dumnezeu nu este mîncare și băutură, ci dreptate, pace și bucurie întru Duhul Sfînt" (Rm. 14, 17), exprimînd atît realitatea interioară cît și cea a relațiilor dintre oameni, de bunăvoire, pace, dreptate și dragoste.

Tot așa își au și cele rele începutul din firea noastră adamică, păcătoasă, atunci cînd omul, în libertatea lui, se lasă amăgit de pofte, de mîndrie, de răutate, de invidie, minciună, nedreptate și fărădelege. „Au nu știți că din inimă ies gîndurile rele, uciderile, adulterele, desfrînările, furtișagurile, mărturiile mincinoase, hulele?" (Mt. 15, 19) — precizează Mîntuitorul, încercînd să explice contemporanilor că din lăuntru pornesc cele care „spurcă" pe om, îl înrăutățesc și îl compromit. Din acestea se nasc cele care amăgesc pe om și nefericesc și înrăutățesc viața oamenilor, ca niște începătorii ale iadului. Se zice că un om pierdut în cele rele și străin de cele bune, drăcuia în continuu, pomenea pe cel rău în toate situațiile și vorbea multe alte hule împotriva lui Dumnezeu. Un duhovnic îi zice: „Măi omule, tu ești din iad, pentru că vorbești limba iadului". La nedumerirea acestuia, omul lui Dumnezeu îi explică: „Cine vorbește limba chineză, zicem că este chinez, cine vorbește limba franceză, din Franța și așa mai departe. Tot așa și cine vorbește numai amintindu-l pe diavol, este din iad".

În Sfînta Evanghelie iadul este numit de Mîntuitorul cu cuvintele „foc veșnic", „gheenă", „scrîșnirea dinților", „viermele care nu doarme", „întunericul cel din afară" (Mt. 5, 8, 12, 13, 22, 25, 30, 42). Toate cuvintele cu care este denumit iadul exprimă de fapt, imposibilitate de schimbare și întoarcere. Această posibilitate de întoarcere, de căință și iertare o avem pe pămînt, o avem pînă cînd sîntem în lume. Dincolo, totul este iremediabil. De aici marea și binefăcătoarea faptă a pocăinței, a mărturisirii fărădelegilor, a păcatelor, ce ne aduce dezlegarea și iertarea, împăcarea conștiinței în Taina Mărturisirii și Împărtășaniei. Este bine să amintim că cei care au reflectat asupra iadului, în lumina Evangheliei, l-au considerat ca o stare de totală izolare și singurătate, o lipsă totală de comuniune cu alții și cu altceva. Pe linia aceasta marele scriitor Dostoievschi zice că iadul este neputința totală și iremediabilă de-a iubi și a fi iubit, de-a prețui și a fi prețuit. Aceasta spune foarte mult, exprimînd o stare foarte gravă. Închipuiți-vă ce înseamnă să fi în situația de a nu fi prețuit și iubit de nimeni și tu însuți să nu mai poți prețui și iubi pe alții, pe altcineva. Este o stare îngrozitoare, înspăimîntător de nenorocită, ca să fii într-o izolare și singurătate totală, fără recuperare, îndreptare și speranță. Acesta este chinul cel veșnic al iadului.

Din Evanghelia de azi se cuvine să reținem că nu numai faptele rele sînt cele care ne osîndesc veșnic ci și neîmplinirea celor bune. Despre bogatul din această parabolă nu se spune că ar fi făcut ceva rău; ci, doar că petrecea în toate zilele luminat și se îmbrăca în porfiră și în vison, închizîndu-se în preocupările sale egoiste și rămînînd insensibil la suferința săracului Lazăr. El ar fi putut să ușureze lipsurile și suferințele acestuia, dar avariția, pe de o parte, și lipsa oricărui sentiment altruist, de milă și dragoste umană, pe de altă parte, îl oprea să facă bine celui ce stătea la poarta sa plin de bube.

Așadar, mai mult decît orice alt bine, milostenia este fapta cea bună în care se cuprinde izvorul unei bucurii adevărate, anticipare a bucuriei veșnice. În proverbele Vechiului Testament se spune că: „Cine pe sărac ajută, pe Dumnezeu împrumută!" (1, 19). „Ce lucru însemnat și deosebit de mare este să-L ai pe Dumnezeu îndatorat" — zice Sfîntul Ioan Gură de Aur. Iar Mîntuitorul ne îndeamnă să fim milostivi, „precum și Tatăl din ceruri milostiv este" (Mt. 5, 8). Și în Predica de pe munte: „Fericiți cei milostivi, că aceia se vor milui" (Mt. 5, 7).

Tocmai pentru însemnătatea veşnică a milosteniei, a faptei bune, Domnul Hristos S-a identificat cu cei bolnavi, lipsiţi, flămînzi, etc., în învăţătura Sa despre Judecata din urmă. El a făcut din legea dragostei slujitoare faţă de cei lipsiţi şi suferinzi, criteriul şi condiţia moştenirii Împărăţiei lui Dumnezeu.

Iisus Hristos cel înviat şi preamărit întru slava Tatălui, Cel ce ne-a deschis Împărăţia luminii şi a iubirii veşnice, nu este departe de noi, într-o eternitate şi transcendenţă de neajuns, străină nouă, fiind noi cei credincioşi, în această vremelnică şi pămînteascǎ viaţă. Prin Duhul Sfînt şi Biserica Sa, Domnul Hristos şi binefacerile spirituale şi dumnezeieşti ale Împărăţiei Sale sînt cunoscute, simţite şi trăite cu anticipaţie, pe cît ne sînt posibile în condiţiile vieţii acesteia pămînteşti. Cei credincioşi ÎL întîlnim pe Domnul şi darurile Sale dumnezeieşti prin credinţa şi rugăciunea noastră şi în mod deosebit, real şi tainic în SFÎNTA ÎMPĂRTĂŞANIE şi în împlinirea poruncilor Lui în centrul cărora, izvorul şi ţinta tuturor, este virtutea divină a iubirii dăruitoare, slujitoare şi jertfitoare faţă de semenii care au trebuinţă de ajutorul şi faptele noastre bune.

O anticipare a bucuriei curate şi veşnice a raiului o simţim mai ales în dumnezeiasca virtute a iubirii creştine, exprimată prin faptele milei şi întrajutorării acelor „Lazări", legaţi de patul suferinţelor pentru ani îndelungaţi. Cercetîndu-i şi ajutorîndu-i prin cuvîntul şi fapta noastră milostivă, îi scoatem din sentimentul singurătăţii şi izolării, al deprimării şi deznădejdii, dîndu-le convingerea că Dumnezeu este cu ei prin dragostea, preţuirea şi fapta noastră de bine.

Ajută-ne, Doamne Iisuse Hristoase, Fiule al lui Dumnezeu, întrupat, răstignit şi înviat, pentru milostivirea Ta cea dumnezeiască faţă de noi, ca să ne izbăvim de falsele şi amăgitoarele bucurii ale păcatului ce se nasc din iubirea pătimaşă de noi înşine, din egoismul vieţii noastre pricinuitor de atîtea patimi înrobitoare de suflet, deşarte şi păcătoase, care ne aduc nefericire şi osîndă veşnică.

Ajută-ne, Doamne, Împărate preaveşnic al iubirii negrăite a Cerului să ne deschidem inima şi viaţa adevăratelor bucurii ce izvorăsc din credinţa lucrătoare în fapte generoase şi binefăcătoare, mai ales faţă de cei lipsiţi şi suferinzi, spre a ne învrednici de chemarea Ta la Dreapta Judecată: „Veniţi, binecuvîntaţii Părintelui Meu de moşteniţi Împărăţia cea gătită vouă de la Facerea Lumii!" (Mt. 28, 34).

Pr. Filaret Costea

„SĂ MULŢUMIM DOMNULUI!"

Multe şi folositoare sînt îndemnurile pe care ni le dă Sf. Biserică, pentru a lucra bine la mîntuirea sufletului nostru. Iată unul pe care-l auzim neîncetat la Sf. Liturghie: „*Sus să avem inimile! Să mulţumim Domnului!*" Prin acest îndemn, Biserica ne spune, ca o mamă bună: „Fiilor, cînd vă rugaţi, ridicaţi-vă mintea şi inima la Dumnezeu şi cereţi-I cele necesare pentru sufletul şi trupul vostru, dar nu uitaţi ca să-I mulţumiţi pentru cele primite. Deci, Biserica ne sfătuieşte să facem nu numai rugăciuni de laudă şi de cerere lui Dumnezeu, ci şi de mulţumire. Din păcate noi mereu cerşim înaintea lui Dumnezeu, cerem continuu şi primim, dar uităm, sau nu voim, să-I mulţumim, ceea ce nu este frumos şi nici cinstit să fii nerecunoscător.

Cum te simţi tu, creştine, cînd îi dai un dar fratelui tău, cînd îi faci un bine unui prieten sau cunoscut şi el îl primeşte dar îţi întoarce spatele şi pleacă nesimţit mai departe?! În inima ta te simţi jignit, simţi o durere şi chiar un regret pentru binele făcut. O astfel de durere a simţit şi Domnul Hristos care a vindecat pe cei 10 leproşi, dar numai *unul* s-a întors să-I mulţumească, iar El, cu oarecare mîhnire, a zis: „Oare, nu zece s-au vindecat? Unde sînt cei nouă? Nu s-a găsit să se întoarcă şi să dea slavă lui Dumnezeu, decît acesta care este de alt neam?" (Luc. 17, 17—18).

Iată, deci, că Dumnezeu primeşte cu bucurie rugăciunea de mulţumire şi răsplăteşte cu daruri bogate pe cei ce o fac. Toţi Aleşii lui Dumnezeu au adus jertfe şi rugăciuni de mulţumire lui Dumnezeu, începînd cu Dreptul Avel, Enoh, Noe şi Avraam, Moisi şi Aron, David şi Solomon, Profeţii, Apostolii şi toţi Sfinţii.

Pentru ce sîntem datori să mulțumim Domnului? Pentru *patru* mari daruri pe care ni le-a dat:

1. Sîntem datori să mulțumim lui Dumnezeu, mai întîi pentru că sîntem *oameni*, că purtăm în noi chipul lui Dumnezeu, avem suflet rațional și voință liberă, pentru că putem să cugetăm, să vorbim cu El, și cu semenii noștri, putem să facem lucruri mari, fapte bune și frumoase, care ne fac „asemenea" Lui.

Să mulțumim lui Dumnezeu că nu ne-a făcut *viermi*, moluște, șerpi veninoși, fiare sălbatice, animale necuvîntătoare, bune de jug, de trudă și de muncă sau alte jivine. Să mulțumim Domnului Dumnezeu că ne-a făcut capodoperă a universului, coroană a creațiunii, stăpîni ai macro și microcosmosului.

2. În rîndul al doilea, să mulțumim Domnului Dumnezeu că ne-am născut *creștini*, că sîntem botezați creștini, facem parte din Biserica creștină care este trupul tainic al Domnului Hristos, că sîntem ucenicii Lui și luptăm ca ostași ai Săi sub scutul și semnul etern biruitor al Sf. Cruci.

O, ce dar mare, ce comoară de neprețuit, este să fii a lui Iisus Hristos și să crezi că El este Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut din Tatăl mai înainte de toți vecii și care din dragoste față de noi, oamenii, s-a făcut Om asemenea nouă — dar fără de păcat — ca să moară pe Cruce în locul nostru și să ne scape de păcatul strămoșesc, să ne facă din nou fiii lui Dumnezeu prin har și să ne readucă în raiul pierdut.

De aceea, Domnul Iisus Hristos este Mîntuitorul lumii, cum nu a fost nici unul dintre întemeietorii altor religii, ca Moisi, Buda, Mohamed, Confucius ș.a. care *au fost oameni cu păcate ca și noi*, n-au fost Dumnezeu, n-au fost izbăvitori de păcate și nici aducători de fericire, nici pentru ei, nici pentru alții.

Cine cunoaște și trăiește în Hristos, cunoaște pe însuși Dumnezeu și trăiește în El, căci Domnul Hristos este una cu Dumnezeu, este Fiul Său și numai prin El, prin ascultarea de Evanghelia Lui, ajungem la Dumnezeu-Tatăl. El este puntea de legătură între cer și pămînt — este Calea care duce la Dumnezeu. El este Dumnezeu — cel ce este Părintele nostru, iubirea și iertarea noastră — s-a coborît la noi, oamenii, pentru ca noi, prin credință, iubire și căință, să ne urcăm cu sufletul la cer, să devenim sfinți, fără de păcat, să devenim dumnezei prin har (I Petru 1, 16; Ps. 81, 6).

Ce mare dar avem de la Dumnezeu că sîntem creștini!

Numele Domnului Hristos este Emanuel, adică Dumnezeu este cu noi, și prin El — și cu El — biruim toate forțele întunericului, toată lucrarea diavolului, toate necazurile și durerile în viață. El este calea care nu greșește; adevărul care nu ne înșală; Viața fericită în veci. El este lumina lumii, dreptatea și pacea între oameni și popoare. Acolo unde este El, este liniște, pace și armonie. Marele învățat și filozof creștin, om de știință și matematician care a fost B. Pascal (sec. XVII), a zis „Iisus Hristos este centrul universului spiritual-moral și social al omenirii. Cel ce Îl recunoaște și urmează Lui are cheia tuturor problemelor omenești. Spre El tinde tot. În afară de El nu există decît întuneric, rătăcire, ceartă, războaie, îngheț și moarte. Numai prin El se pot realiza marile idealuri umanitare: dreptatea, pacea și armonia în lume, libertatea, egalitatea și înfrățirea, colaborarea și într-ajutorarea în omenire.

Azi Domnul Hristos este uitat; El stă la marginea vieții omenești, de aceea în lume este atîta haos, neînțelegere, ură, vrăjmășie, viclenie și răutate și ne temem de război nuclear.

3. În rîndul al III-lea, să mulțumim lui Dumnezeu că sîntem *ortodocși*, că facem parte din Biserica cea adevărată întemeiată de Mîntuitorul Hristos și de Apostolii Săi, acum două mii de ani. Ortodoxie înseamnă dreaptă credință, adică ea este Biserică sfîntă care n-a adăugat nimic la cele ce a rînduit Domnul Iisus, Sf. Apostoli și cele 7 sinoade ecumenice (cum a făcut Biserica romano-catolică). Ea nici n-a eliminat, n-a scos nimic din cele ce ne-a dat Domnul Hristos, cum au făcut protestanții, luteranii, calvinii și sectarii din ultimele secole. Azi în lume sînt peste 500 de Biserici creștine, foarte multe în America și în Apus. De unde provin ele și care este Biserica cea adevărată, căci Domnul Iisus a întemeiat o singură Biserică? Cine a spintecat cămașa cea frumoasă țesută dintr-o bucată de Maica Domnului pe care nici soldații de lîngă crucea de pe Golgota n-au îndrăznit să o rupă?

Răspunsul este: păcatele creștinilor în frunte cu sectarii din trecut și de azi care, duși de mîndrie diavolească, spun că a lor este Biserica cea dreaptă.

Azi în toate Bisericile creștine din *toată lumea este o mișcare zisă Mișcarea ecumenică* și are scopul *să refacă sfînta unitate a Bisericii primare* așa cum a voit-o Mîntuitorul Hristos. Din ea fac parte aproape toate Bisericile și țin adunări, conferințe și întruniri în care discută problema unificării și încearcă să afle izvorul Bisericii adevărate. Și spre marea noastră bucurie, toți acești conducători de Biserici recunosc că Biserica ortodoxă a păstrat curată, neschimbată și nealterată credința cea adevărată dată de Mîntuitorul Hristos. De aceea vin în țara noastră, la București și Sibiu, delegați ai Bisericilor neortodoxe ca să ne cunoască credința, se interesează de viața Bisericii și a credincioșilor noștri, asistă la Sf. Liturghie, apoi vizitează și admiră locașurile sfinte, bisericile și mînăstirile noastre, ridicate de voievozii și boierii noștri pe tot cuprinsul patriei, în frunte cu cele din Moldova și toți rămîn adînc impresionați de frumusețea lor și marea credință și evlavie a celor care le-au ridicat.

Un gînditor și filozof creștin rus, S. Bulgakoff, a rostit un cuvînt inspirat despre Biserica ortodoxă. El a spus că Ortodoxia este: *„cerul pe pămînt!"* Și așa este. Istoria Bisericii spune că țarul Vladimir al Rusiei, înainte de a creștina pe ruși (cca. an. 900), a trimis delegații la două mari Biserici creștine, la Roma și Constantinopol. Și întorcîndu-se delegația i-a spus, frumusețe la Roma, dar în Biserica din Constantinopol (în Sf. Sofia) li s-a părut că sînt în cer, că cerul a coborît pe pămînt și Dumnezeu este prezent în mijlocul lor. Și astfel rușii s-au creștinat ca *ortodocși*.

Și într-adevăr, la slujbele noastre religioase, mai ales la Sfînta Liturghie, noi sîntem răpiți în cer, Dumnezeu coboară pe pămînt, se întrupează la Sfințirea Darurilor, la Sf. Epicleză, cînd pîinea și vinul se prefac — prin harul și lucrarea Sf. Duh — în sfîntul Trup și Sînge al Mîntuitorului Hristos. Și la această mare și tainică minune iau parte toți Sfinții din cer, împreună cu cele nouă cete îngerești, în frunte cu Maica Domnului, Sf. Fecioară Maria. De aceea într-una din rugăciunile Bisericii noastre zicem: „În Biserica măririi Tale stînd, Doamne, se pare că sîntem în cer". Deschide-ne ușa milei Tale!"

4. În sfîrșit al IV-lea motiv pentru care trebuie să mulțumim Domnului este că ne-am născut români, că nu sîntem un neam de oameni slabi, de hoți și tîlhari veniți aici în Dacia Traiană în sec. 10, 11, 12 din temnițele Romei, cum spuneau și mai spun unii din dușmanii și vecinii noștri. Nu! Noi sîntem urmașii Dacilor și Romanilor, două mari popoare, care au stors admirația lumii în istorie.

Da, noi, românii ortodocși, sîntem urmașii marilor eroi „atleți ai lui Hristos", apărători ai creștinismului la porțile Orientului; ai lui Mircea de la Cozia, Ștefan cel Sfînt de la Putna, al nemuritorului Mihai de la Turda, ctitorul primului nostru stat național, ucis mișelește de Basta în 1601. Noi sîntem urmașii lui Constantin Brîncoveanu, martirul credinței străbune, mort la Constantinopol în 15.8.1714, ai martirilor din temnițele de la Kuffstein, în sec. al XVIII-lea din Ardeal, ai lui Horea, Cloșca și Crișan, Tudor și Avram Iancu, ai eroilor de la Plevna, Mărășești, ziditori de neam și lege.

Timpul nu ne îngăduie să vorbim despre bogăția darurilor lui Dumnezeu făcute cu noi prin atîtea biserici și mănăstiri, tot atîtea monumente, izvorîte din marea dragoste a strămoșilor noștri față de cele sfinte cetăți de adăpost în vremi de mare bejenie, aceste lăcașuri sînt mărturiile permanenței noastre pe aceste meleaguri, dovezi ale luptei unui popor creștin creator și salvator al culturii creștine contra păgînilor. Prin ele am scris în istoria bimilenară, zbuciumată dar măreață, cele mai strălucite pagini pentru apărarea ființei naționale. Da, *credința și glia, duhul ortodoxiei și moșia părintească sînt cele două coordonate majore ale sufletului românesc, două rădăcini puternice ale stejarului daco-roman*, care a supraviețuit aici la Dunăre și Carpați, în calea tuturor răutăților, în pofida atîtor suferințe și necazuri de care am avut și avem parte ca puține neamuri sub soare.

Să mulțumim Dumnezeului părinților noștri că azi, ca și în trecut, bisericile și mînăstirile sînt oaze duhovnicești în care sufletele noastre însetate după mîntuire, află apa vieții veșnice, apa credinței pure și sfinte, nefalsificată și neotrăvită de învățăturile eretice, atît de multe în lume. Această apă duhovnicească ne-au lăsat-o

moșii și strămoșii noștri, așa cum au primit-o de la Apostolii Domnului, de la Domnul Hristos Însuși.

Pentru toate aceste neprețuite daruri, care ne leagă de veșnicie, sîntem datori să mulțumim lui Dumnezeu neîncetat. Să-i mulțumim — zice Dimitrie Cantemir — că ne-a făcut oameni, ne-am născut creștini ortodocși și facem parte dintr-un neam ales, daco-roman, neam cu istorie măreață, într-o țară frumoasă pe care ne-au dăruit-o părinții ca sfîntă moștenire, pe care să o întărim, s-o apărăm și s-o împodobim cu florile credinței și ale faptelor bune, ca să fie grădină a raiului.

În sfîrșit, în genunchi aducem mare și veșnică mulțumire Părintelui Ceresc și Bunului nostru Mîntuitor Iisus Hrfistos că a binevoit să asculte rugăciunile poporului român crunt asuprit și umilit și s-a milostivit spre noi și ne-a scos din robia comunistă-ceaușistă după 45 de ani de mizerie neagră și încercări grele. Îi mulțumim că ne-a chemat din moarte la viață și de pe pămînt la cer, de la întuneric la lumină, din stăpînirea lui antichrist la bucuria și fericirea împărăției lui Dumnezeu. Îi mulțumim că cu braț înalt, ne-a trecut din iad în rai, întărind cu harul Său atotputernic pe semenii noștri eroi și martiri nemuritori — copii, tineri, și vîrstnici — să biruiască pe Satana în revoluția noastră populară din decembrie 1989 și să stîrpească de Crăciun pe slugile sale netrebnice, care voiau pieirea noastră ca neam.

Rugăm pe bunul Dumnezeu să ne ajute să sporim în dragoste plină de recunoștință față de El și de frații noștri, să fim uniți în cugete și simțire, în rîvna față de muncă și de tot binele pentru țara noastră dragă, creștină, frumoasă și fericită.

Prot. prof. Simion Radu

CUVÎNTARE LA CUNUNIE

„Dă Doamne, ca roaba Ta aceasta să fie plecată bărbatului său și robul Tău acesta să fie cap femeii ca să viețuiască după voia Ta".

(Din rugăciunile Sfintei Cununii)

Să nu vă ispitiți în rău, la cuvintele acestea. Femeile să nu se simtă strivite de umilință în fața bărbaților lor, ca și cînd pentru ele familia ar deveni un mormînt, iar bărbații să nu se prăbușească în trufie, fiind investiți cu demnitatea de cap al femeii și amîndoi, prin eforturi comune să găsească punctul de întîlnire la jumătatea drumului ca să dobîndiți posibilitatea de-a viețui după voia lui Dumnezeu.

Nu poate fi vorba de stabilirea unei ierarhii între bărbat și femeie, impunînd în familie problema, cine este mai mare? Între oamenii care se unesc prin iubire nu are nici o rațiune această problemă. Altceva în ordinea larg socială, unde Mîntuitorul zice „conducătorii neamurilor domnesc peste ele, dar între voi să nu fie așa" (Lc. 22, 25).

Nici într-un compartiment al vieții sociale nu se poate înțelege mai bine această realitate sufletească și anume, ca acela care este învestit cu puteri mai mari, nu este mai mare decît cel prin care i s-a dat puterea și că e posibil ca iubind, să ridice pe cel iubit, la nivelul valorii lui. Înainte de Patimile Sale Iisus a demonstrat că cel ce este mai mare, este cel dintîi slujitor al tuturor, adică cel mai mare nu este cel slujit, ci cel ce slujește. Aceasta reiese din faptul că Mîntuitorul și Învățătorul și Domnul a spălat cu dragoste picioarele ucenicilor Săi, pildă dîndu-le lor zicînd „precum v-am făcut vouă să faceți și voi" (Ioan 13, 1). Iubirea este factorul care impune aceasta și din această pildă de atunci și cît va dăinui viața omenească pe pămînt, în orice aspect social, dar mai ales în familie, mare nu este cel temut, cel ce poruncește, cel căruia i se slujește, cu timorare, ci cel care din iubire învestit cu demnitate, slujește pe iubiții săi.

Dacă Mîntuitorul a stabilit că bărbatul este cap femeii, nu a cuprins în aceasta că el să ia în mînă sceptrul care să fie folosit spre intimidare, ca instrument

pentru menținerea autorității sale asupra femeii și a familiei sale. Din contră, cel mai mare viața și-o pune pentru cei mici (Ioan 10, 15). Demnitatea aceasta a bărbatului, prin care este învestit „cap femeii", demnitate care se concretizează prin iubirea pînă la jertfă, transformă supunerea femeii, nu într-un act de umilință și înjosire, ci într-un act de recunoștință, că ea se pleacă acestui bărbat, care a lăsat pe tatăl său și pe mama sa și s-a unit cu femeia sa, pentru a fi amîndoi un trup. (Efes. 5, 31). Adică femeia, plecîndu-se bărbatului său a devenit trupul acelui bărbat, iar bărbatul nu-și urăște trupul său, ci îl hrănește, și-l încălzește, chiar așa precum Hristos avînd ca trup al Său Biserica, o iubește, S-a dat pe Sine pentru ea ca s-o sfințească, înfățișînd-o Sieși, Biserică slăvită... ca să fie sfințită și fără de prihană (Idem, 27).

Iată un tablou minunat. Hristos și Biserica, bărbatul și femeia. În această conjunctură, ce putem observa? Nu dispreț și sclavie, ci ambianță plină de duioșie, în care porunca și tirania sînt înlocuite cu conviețuirea de la inimă, la inimă, și cu o întrecere fără de sfîrșit în acțiunea de slujire reciprocă, ceea ce este expresia cea mai concretă a iubirii.

Femeia se teme de bărbat, așa cum bunul credincios, doritor pururea a face voia lui Dumnezeu, se teme de Dumnezeu, de iubirea Lui, pentru a nu cădea din această iubire. Și atunci cel ce-și iubește femeia sa, sau ceea ce-și iubește bărbatul pe sine se iubește (Idem 28).

În felul acesta s-a instaurat în familie viața disciplinată, ordonată, în care fiecare își are rolul bine stabilit, dispărînd aspectul ierarhic, aspru și de temut, care e înlocuit prin încadrarea fiecărui mădular în echilibrul generos al iubirii.

În acest context de idei s-au înscris de la început, moșii și părinții noștri, din familiile cărora s-au născut sfinți și mucenici pentru Biserică, mecenați și eroi pentru patrie. Amin!

Pr. Cornel Dascăl

Din viața bisericească

LUCRĂRILE PREZIDIULUI CONFERINȚEI BISERICILOR EUROPENE

Cu binecuvîntarea P. F. Patriarh Teoctist am participat între 24—27 octombrie 1991 la lucrările Prezidiului Conferinței Bisericilor Europene, în orașul Durham, în Anglia. Pe ordinea de zi au fost mai multe probleme, dintre care le voi menționa pe cele mai importante:

1. Darea de seamă a Președintelui Prezidiului S. S. Patriarhul Alexei II al Moscovei.

2. Darea de seamă a Secretarului general Jean Fischer. Ambii au prezentat activitatea Conferinței, deplasările, colocviile ce s-au organizat în cursul anului ș.a.

3. Pregătirea celei de a 5-a întîlniri a Conferinței Bisericilor Europene, care urma să aibă loc la Santiago de Compostela, în Spania. S-au fixat punctele de vedere ale Conferinței cu privire la problema: *„Misiune și Evanghelizare în Europa de azi"*, tema întrunirii. S-a insistat asupra combaterii prozelitismului și asupra întrebuințării de metode pastorale comune tuturor, ca și asupra necesității renunțării la „cuceriri" de teritorii în Răsărit, care se întrevăd în intențiile Vaticanului. S-a anunțat că vor fi invitați și doi uniți din România, episcopul Guțiu din Cluj și prof. Liviu Pandrea tot din Cluj. S-a insistat ca eu să nu lipsesc, pentru a putea expune punctul de vedere ortodox în disputa (eventuală) cu uniții care vor fi prezenți acolo. Am acceptat. Conferința de la Durham a ascultat expunerea mea cu privire la modul cum se prezintă această problemă *acum* în România, și mi s-a asigurat cooperarea tuturor membrilor Conferinței Bisericilor Europene pentru a lămuri la Santiago de Compostela pe cei prezenți dintre romano-catolici care ar ridica problema.

4. S-a discutat apoi, pe larg, stadiul pregătirilor celei de a 10-a Adunări Generale a Conferinței care va avea loc la Praga de la 1—11 septembrie 1992. S-a cerut ca Biserica noastră să-și alcătuiască și să trimită lista delegaților la această Adunare.

Următoarea întîlnire a prezidiului și a Comitetului Consultativ va fi între 12—19 februarie 1992 la Geneva.

Dr. Antonie Plămădeală
Mitropolitul Ardealului

ASPECTE PRIVITOARE LA VIAȚA BISERICEASCĂ ÎN ARHIEPISCOPIA SIBIULUI

După cum arătam și în numerele precedente ale revistei noastre, la această rubrică nu ne propunem să semnalăm tot ceea ce înseamnă viață bisericească, astăzi extrem de diversificată, ci încercăm să semnalăm preoților noștri cu deosebire unele din evenimentele mai de seamă din ultima perioadă, legate fie de activitatea Centrului arhiepiscopesc, a Ierarhilor de aici, fie pe planul mare al Eparhiei.

*

Se știe că în 27 august 1991 s-a proclamat de către organele sale legiuitoare *Independența Republicii Moldova*, așadar a fraților noștri din Basarabia, care au renăscut cu adevărat ca pasărea din vechime din propria cenușă. Cunoaștem chinurile multiple prin care au trecut, furîndu-li-se și limba și Legea și naționalitatea și alfabetul, atentîndu-se flagrant la ființa lor etnică.

Cu acest prilej Î. P. S. Mitropolit Antonie al Transilvaniei a transmis domnului Mircea Snegur, președintele Republicii Moldova, precum și domnului Ion Ungureanu,

ministrul cultelor şi al culturii din această a doua republică românească, cîte o telegramă de felicitare, prima avînd următorul cuprins: „S-a împlinit astăzi un vis mare al românilor din Basarabia: declararea independenţei. Întregul popor, şi Dvs. personal, culegeţi astăzi, 27 august 1991, roadele perseverenţei, ale păstrării conştiinţei naţionale şi ale luptei patriotice în care toţi au arătat hotărîre şi curaj. Imnul comun al celor două Ţări româneşti, limba lor comună şi întreaga simţire le unesc în idealurile spirituale şi naţionale acum şi pururea. Odată cu emoţiile personale pe care le-am trăit în această zi împreună cu Dvs. şi cu tot poporul Basarabiei, în numele clerului şi credincioşilor din Transilvania vă exprimăm sincere şi fierbinţi felicitări. Vivat, crescet, floreat!"

O asemenea telegramă a trimis şi Sf. Sinod al Bisericii noastre, care s-a adresat şi Întîistătătorilor Bisericilor Ortodoxe şi organizaţiilor creştine internaţionale, prin care s-a solicitat sprijinul pentru recunoaşterea Republicii Moldova, document semnat de P. F. Părinte Patriarh Teoctist, în care se spune între altele: „După decenii de înstrăinare, umiliri şi suferinţe, fraţii români din Republica Moldova, prin hotărîrea Parlamentului lor legitim, devin din nou liberi şi stăpîni peste plaiurile moştenite de la moşii şi strămoşii noştri şi doresc să-şi refacă comuniunea cu fraţii de o limbă, cultură, simţire şi credinţă din România...

Recunoaşterea independenţei Republicii Moldova de către Guvernul Dvs. ar contribui la restaurarea unui act de dreptate istorică şi la vindecarea unor răni adînci ale trecutului."

*

În numărul precedent al reviste noastre arătam că vom reveni cu noi informaţii, privitoare la ceea ce am putea numi *un frumos şi înălţător examen al întrajutorării* dat de către poporul român în vara acestui an, cînd am îndrăzni să spunem că aproape toţi fiii Ţării şi-au deschis nu numai inimile într-o compasiune generală cu fraţii din Moldova căzuţi victime furiilor apelor, ci şi mîna în a-i ajuta în durerile şi lipsurile lor.

Cuvintele pe care Sf. Apostol Pavel le scria corintenilor, referitoare la colecta pe care el o iniţiase în sînul comunităţilor creştine înfiinţate de marele Apostol în Grecia şi Macedonia pentru ajutorarea creştinilor din Ierusalim bîntuiţi de-o cumplită secetă, au lucrat din plin şi-n ţara noastră: „Astăzi prinosul vostru împlineşte lipsa lor, iar mîine prinosul lor va împlini lipsa voastră, aşa încît să fie potrivealǎ. Precum este scris: „*Celui cu mult nu i-a prisosit şi celui cu puţin nu i-a lipsit*" (II Cor. 8, 14—15). Precum vedem, Sf. Apostol Pavel lansa un principiu economic etern valabil: Tu din avutul tău ajută şi pe cel în lipsă şi încercat astăzi, pentru ca mîine, cînd poate vei trece şi tu prin asemenea încercări, să fii ajutat de cel pe care tu astăzi îl ajuţi.

Aşa se face că prin mijlocirea preoţilor noştri din Arhiepiscopia Sibiului s-au colectat aproape 4 mil. lei. Numai din prot. Mediaş, de pildă, s-au strîns 1.171.613 lei, din prot. Agnita 334.328 lei ş.a.m.d., bani care s-au virat în contul Episcopiei Romanului şi Huşilor, care cunoaşte mai bine nevoile fiilor săi sufleteşti, pe raza ei aflîndu-se majoritatea localităţilor afectate de inundaţii.

În afară de aceasta, în foarte multe parohii s-au colectat zeci de tone de alimente şi haine, care au fost transportate cu camioane sau maşini personale în Moldova, însoţite de delegaţi ai parohiilor, spre a se evita orice presupuneri nepotrivite, aşa cum a procedat şi Sf. Apostol Pavel cînd informează pe Corinteni şi cînd vorbeşte de „aleşi de biserici ca să ne însoţească în călătorie cu darul acesta adunat de voi, spre mărirea Domnului şi după dorinţa voastră. Ne-am ferit prin aceasta — subliniază Apostolul, cuvinte la care este bine să luăm seama în astfel de situaţii — *ca să nu ne defaime pe noi cineva în această îmbelşugată adunare de daruri*" (II Cor. 8, 19—20). Un asemenea transport a făcut si camionul Centrului mitropolitan din Sibiu, cu donaţii făcute de credincioşi din municipiul Sibiu.

Mai consemnăm şi faptul că multe parohii (Sălişte, Cisnădie ş.a.) au adus copii din Moldova sinistrată, care au fost ţinuţi la casele credincioşilor, îmbrăcaţi şi hrăniţi, lucru într-adevăr înălţător, care dovedeşte, dacă mai este nevoie de spus, sufletul profund creştin al românului.

*

„Mărit Congres, nu s-a împărţit Hristos în mijlocul poporului românesc, ci a rămas şi ieri şi azi şi rămîne deapururi acelaşi. Dacă ar sta cineva să asculte bă-

tăile inimilor noastre, ar *găsi că acelea bat la fel și se încălzesc pentru aceleași idealuri:* pentru același ideal de viață creștinească coborîtă din înălțimea cerului și pentru același ideal de cultură românească, zămislit din firea noastră, din suferințele și silințele cele mai curate ale sufletului românesc". Aceste cuvinte aparțin mitropolitului Nicolae Bălan, pe care le-a rostit în 19 mai 1919 la Congresul preoților uniți ținut la Cluj, așadar, curînd după împlinirea marelui vis al tuturor românilor, unirea într-un singur stat național, ideal pentru care au luptat toți românii transilvăneni, indiferent de strană, avînd cu toții conștiința obîrșiei lor comune, frați și după Lege, cum atît de limpede exprimă acest adevăr corifeii Școlii ardelene și alte minți luminate.

Se pare însă că imediat după Marea Unire de la 1 Decembrie 1918, cînd era un puternic curent pentru revenirea la Biserica moșilor și strămoșilor noștri a românilor transilvăneni rupți samavolnic la 1700, cercurile catolicizante ale Bisericii unite cu Roma au început să introducă o seamă de elemente deosebitoare, inclusiv cultul papei, pentru ca prăpastia între frați să se adîncească tot mai mult, căci iată că numai la cîțiva ani, în martie 1923, același mitropolit Bălan, într-o dispută în Senatul României cu mitropolitul Suciu de la Blaj, spunea și aceste cuvinte: „Eu, iubite frate, renunț să-ți arăt ce ne-au dat nouă papii de-a lungul veacurilor. Renunț să-ți arăt „binefacerile" acestea. Se însărcinează istoria obiectivă să le arate, începînd din vremurile cele mai vechi... Eu am convingerea, iubite frate, că opera aceasta artificială, făcută cu sila, se va desființa — remarca cu același prilej mitropolitul Bălan. Credința noastră și sufletul neamului nostru a rămas neîmpărțit pe lîngă toată sila, ca și cămașa necusută a Mîntuitorului, și nimeni nu va fi în stare s-o desfacă și s-o strice. Eu am nădejdea tare că acest popor care și-a înfăptuit cu atîtea jertfe unitatea sa națională nu va tolera să-l dezbine fiii, tocmai Biserica, ci își va restatornici și vechea sa unitate bisericească".

Dacă s-ar scula acum din morți episcopul Inochentie, mort, se știe, ca un martir la Roma, vînzîndu-și crucea ca să trăiască, Petru Maior, Gheorghe Șincai, Simion Bărnuțiu și alții ca ei, sîntem încredințați că ar binecuvînta situația în care ne aflăm, acum, cînd majoritatea absolută a românilor transilvăneni sînt în sînul Bisericii care i-a născut ca creștini, în sînul Bisericii neamului nostru, care ne-a hrănit sufletește aproape 2000 de ani, în care se simt la ei acasă, în Biserica lor, a cărei învățătură și al cărui cult se aștern deplin pe inima și sufletul lor, care are toate mijloacele de mîntuire lăsate de Iisus-Domnul nostru. Semnificativ ni se pare în această privință protestul unui bătrîn din Maramureș de acum vreo 15 ani, împotriva practicii de a se boteza prin stropire, nu prin scufundare „cum am apucat de la părinții noștri", după spusa lui, așadar practica Bisericii Ortodoxe.

Este deci de neînțeles, anacronică, de compătimit, ba sînt chiar de plîns pornirile pline de ură ale unor fii ai Bisericii catolice de rit oriental, revărsate în presă și în unele parohii, unde, prin mijlocirea unor grupuri, parcă special instruite pentru a dezbina și tulbura liniștea credincioșilor, care au acum atîta nevoie de mîngîiere și întărire pe căile binelui, grupuri care agresează credincioșii noștri și dau năvală în unele biserici fără să aibă majoritatea de partea lor, cum am avut la Bradu — prot. Avrig, Șeica Mare — prot. Mediaș, în Mediaș chiar și în alte cîteva parohii.

Deși nu este în firea Ortodoxiei să-și trîmbițeze meritele, sîntem totuși constrînși să arătăm că Biserica Ortodoxă a dat un tribut de suferințe și jertfe mult mai mare decît se crede și se afirmă neîntemeiat în unele publicații, în perioada dictaturii peste care am trecut. Mii de preoți și călugări, sute de mii de credincioși ortodocși au murit sau au trecut prin ani mulți și grei de suferințe în temnițele comuniste și poate cîndva vor fi dați cît de cît la iveală. Iată de pildă că numai din protopopiatul Rupea, cel mai mic din Arhiepiscopia Sibiului, au fost închiși șase preoți: Brote Alexandru, la Gherla și apoi dus la Canal; Bucur Dionisie, la Brașov și apoi deportat în Moldova împreună cu soția; Botoman Victor, la Ocnele Mari și apoi la Canal; Morar Gheorghe dus la Canal; Fleser Aurel, deportat în Bărăgan; Opriș Gheorghe închis la Brașov, Jilava, Pitești, Gherla și Bicaz, la care se adaugă un mare număr de credincioși din zonă cunoscuți pînă acum.

Cum este posibil atunci să se arunce cu noroi în atîtea jertfe omenești, iar pe de altă parte ce minte îngustă și oarbă poate anula prin afirmații: „O religie care a

trădat“ și „noi am fost reprezentanții adevăratei Românii“ (cf. rev. Expres din 30 iulie — 5 august 1991), sau: „Viitorul nu aparține unei ortodoxii izolate, slăbite, obosite“ ș.a.m.d. (cf. rev. Deșteptarea credinței nr. 3/1991) o activitate susținută, în condițiile știute, de zecile de mii de preoți onești, care s-au străduit să țină aprinsă credința în popor, slujind, predicînd Evanghelia, susținînd teza creștină despre lume și viață în fața unei propagande desănțate atee, difuzată în toate școlile și pe toate canalele mass-mediei. Sau, cei ce fac asemenea afirmații sînt înregimentați în frontul celor ce, cu riscul declanșării unor războaie fratricide, vor să dea cît mai multe lovituri Ortodoxiei?! O spun chiar dînșii: „Viitorul *surîde* unei Europe Unite și unei Biserici creștine sfinte, catolice...“ (cf. Deșteptarea credinței, nr. 3/1991, p. 11). Sîntem în Europa, și cam de multișor; cine nu dorește o Europă cît mai unită, o cer și marile probleme ale omenirii de astăzi, dar fiecare cu valorile și specificitatea sa, nu sub firme sau blazoane străine. Doamne, luminează-ne!

*

La 8 septembrie 1991 s-au împlinit 47 de ani de la *eliberarea orașului Sf. Gheorghe*, cînd pe dealurile Simeriei și ale Dobolilor de Jos au căzut mulți flăcăi de-ai noștri, unii cu dorința fierbinte de a ajunge cît mai repede acasă. Între ei și Traian Toma din Covasna. Cu acest prilej s-au depus coroane de flori la mormîntul locotenentului erou David Păiș și la locul unde a căzut generalul Grigore Bălan, unde, acum aproape o jumătate de veac, s-a ridicat o troiță, la inaugurarea căreia P. C. prot. onor. Petru Boeriu, în calitate de confesor al Garnizoanei Sf. Gheorghe, a rostit un cald cuvînt, din care reținem și aceste gînduri:

„Există o împărăție ideală, în care nu pătrud decît cei miruiți cu podoabele faptelor mari: e împărăția legendei. În această împărăție a intrat cu fruntea sus, cu inima de român, de grănicer falnic, generalul Grigore Bălan, fiu al plaiurilor Năsăudului.

Om excepțional, răsărit din pămîntul neamului..., pe locul unde astăzi s-a ridicat această troiță, a căzut ca un brad, lovit de trăznet la postul de onoare, generalul G. Bălan...

În fața ta ne legăm cu românesc și creștinesc legămînt că vom ști respecta jertfele care stau la baza României reîntregite, iar pentru în Dumnezeu adormitul din sufletul nostru să zicem creștinescul: Dumnezeu să-l ierte“.

Festivitatea comemorativă de la Sf. Gheorghe, din 8 septembrie 1991, reprezintă o dovadă că într-adevăr jertfele înaintașilor se respectă și nu se uită, în memoria generalului Bălan fiind dezvelită și o placă memorială, numele său fiind dat și unei străzi din municipiul Sf. Gheorghe.

Însoțit de P. C. prot. de la Sf. Gheorghe, Gh. Rățulea, la evenimentul de mai sus a participat și Î. P. S. Mitropolit Antonie al Ardealului, care a rostit o cuvîntare, în care, după ce a descris tragedia prin care a trecut poporul nostru în anul 1940, cînd țara ne-a fost sfîrtecată de forțe vrăjmașe din mai multe părți, a spus între altele:

„Dumnezeu nu lasă nedreptatea să domenască pînă la sfîrșit. Vine o vreme cînd, chiar împotriva tuturor așteptărilor, dreptatea se restabilește... După Săptămîna Patimilor vine întotdeauna Învierea.

Să ne întoarcem cu 47 de ani în urmă, cînd, aici, în orașul Sf. Gheorghe, într-o zi ca aceasta, 8 septembrie 1944, se termina timpul pătimirii românești și începea eliberarea Ardealului de nord, rupt din trupul țării prin dictatul de la Viena, la 30 august 1940, eliberare pe care avea s-o desăvîrșească în continuare viteaza armată română, pînă la stabilirea granițelor firești de la 1918. Biruința începe cu Sf. Gheorghe, numit de tradiția creștină: „Purtătorul de biruință“!

Sîntem astăzi aici ca să ne amintim de acel eveniment și, spre nemurirea lui, ne-am rugat Domnului Dumnezeului părinților noștri, i-am mulțumit și l-am slăvit. Placa aceasta, dezvelită astăzi, rostul acesta îl are: Să ne amintească nouă și generațiilor viitoare că s-a făcut atunci, în 1944, dreptate. Dar placa aceasta mai are un rost: Să ni-i readucă în memorie și în conștiințe pe cei care, pentru împlinirea dreptății, au luptat aici, iar unii dintre ei și-au dat chiar viața. A căzut atunci veteranul din primul război mondial, generalul Grigore Bălan, și locotenentul David Păiș, pentru care s-au făcut astăzi rugăciuni de veșnică pomenire“.

*

Reintroducerea învățămîntului religios în școlile de stat este astăzi o problemă majoră a Bisericii și a Țării, pentru ducerea ei la îndeplinire făcîndu-se eforturi deosebite.

În anul școlar trecut s-au făcut cîțiva pași înainte, familiarizîndu-se cu această nouă materie de învățămînt atît copiii, cît și preoții, care sînt îndatorați s-o aibă în maximă atenție, ca o lucrare care intră de drept în cadrul sarcinilor lor de serviciu. Potrivit datelor pe care le avem, în Arhiepiscopia Sibiului cel puțin s-au obținut și unele rezultate pozitive, ceea ce ne încurajează în a nu precupeți nici un efort în această cauză.

La 15 septembrie a început noul an școlar, 1991—1992, cu care prilej la festivitățile de deschidere a cursurilor din cadrul școlilor au participat și preoți de-ai noștri, cu scurte rugăciuni pentru luminarea minții elevilor și întărirea voinței lor pe căile cele bune, lucruri de care avem atîta nevoie în aceste momente mai ales de trecere spre un alt sistem economic, precum și cu cîte un scurt cuvînt adecvat momentului. „Caută cu milostivire, Doamne, Dumnezeule — se spune într-o asemenea rugăciune — asupra tinerilor noștri și trimite în inima și mintea lor, duhul înțelepciunii, al științei și al înțelegerii și luminează-i cu lumina cunoștinței Tale și le dă putere și tărie de a se obișnui întru priceperea legii celei dumnezeiești și la toată învățătura cea bună și folositoare".

Puținele rezerve din partea unor cadre didactice și a unor părinți, cărora trebuie să le acordăm înțelegerea cuvenită ținînd cont de contextul în care au studiat, nu întunecă cu nimic bucuria și deschiderea cu care învățămîntul religios-moral este așteptat și primit în școală. Reprezintă o surpriză plăcută, mîngîietoare, dar, în același timp, și dureroasă, situații cînd la Centrul arhiepiscopesc și la unele protopopiate se prezintă cadre didactice sau chiar directori de școli spunînd că în cutare școală pentru ce nu vine nimeni la religie. Este de prisos să mai amintim marea răspundere care revine în acest context catehetului.

Cu prilejul începerii anului școlar 1991/1992, Sf. Sinod al Bisericii noastre a trimis un mesaj, din care reținem:

„Cu părintească dragoste dorim să ne adresăm astăzi, părinților, profesorilor, învățătorilor, educatorilor și tuturor celor ce au misiunea educației și a formării tinerelor vlăstare ale neamului nostru, cu îndemnul Mîntuitorului Iisus Hristos, care spune: „Lăsați copiii să vină la mine și nu-i opriți" (Marcu 10, 14).

Poporul nostru românesc s-a impus în istorie ca popor creștin de la nașterea sa, iar Biserica strămoșească, prin Cuvîntul lui Dumnezeu, i-a plămădit ființa și i-a fost pavăză și scut prin vitregiile istoriei. Ea i-a dat „limba sfîntă a vechilor cazanii", i-a creat o cultură, i-a menținut unitatea națională și spirituală, și în tinda sfintelor ei lăcașuri i-a educat tineretul în taina științei de carte și a iubirii față de Dumnezeu...

Renașterea moral-spirituală a societății românești și revitalizarea virtuților creștine ale înaintașilor impune, în primul rînd, redescoperirea principiilor de viață ale acestora. De aceea Biserica dorește ca prima oră de religie să aducă o contribuție în acest sens, la reînnoirea vieții spirituale și morale ale poporului nostru și își exprimă speranța că nu va fi împiedicată, ci ajutată de forurile de stat competente.

Reintroducerea orei de religie în școlile de stat — se spune în mesaj — înseamnă, desigur, nu numai o reparație de ordin moral a unei nedreptăți făcute de regimul ateo-comunist prin înlocuirea ei cu ateismul oficial impus, ci și o posibilitate de a promova o morală și o spiritualitate românească bazată pe valoarea inifinită și unică a fiecărei ființe umane în fața lui Dumnezeu și a răspunderii pe care noi oamenii o avem pentru semenii noștri în fața lui Dumnezeu, a societății și a istoriei".

Desigur că în orașele mari — în Arhiepiscopia Sibiului: Brașov, Sibiu într-o oarecare măsură, Sf. Gheorghe, Făgăraș, Mediaș — se pune cu mare stringență problema cadrelor. La Sibiu această problemă este oarecum rezolvată prin ajutorul pe care îl dau studenții teologi, fiind antrenați în această lucrare peste 50 de studenți și studente în Teologie. Pentru celelalte orașe, în prima jumătate a lunii septembrie a.c. s-a organizat la Centrul arhiepiscopesc din Sibiu o primă serie de cursuri

cu persoane laice (profesori, învăţători, alţi intelectuali, pensionari sau în activitate), care s-au oferit să predea benevol religie în şcoli. Î. P. S. Mitropolit Antonie, P. S. Episcop-vicar Serafim Făgărăşanul, profesori de la Institutul Teologic, consilieri etc. au ţinut o seamă de prelegeri, cu caracter teoretic şi practic, care au urmărit să pună pe cursanţi într-o ipostază cît mai favorabilă lucrării de catehet.

În înţelegere cu Ministerul Învăţămîntului şi Ştiinţei şi cu Secretariatul de stat pentru culte, din această toamnă religia se predă şi în şcolile normale, cîte două ore pe săptămînă, pentru ca viitorii învăţători să poată preda şi ei religia în clasele I—IV, acolo unde va fi nevoie. Astfel, la Şcoala normală „Andrei Şaguna" din Sibiu predă licenţiatul în Teologie Telea Marius, la Şcoala normală din Braşov P. C. preoţi: Vasile Prodea şi Victor Neamţu, iar la Şcoala normală din Sf. Gheorghe, secţia română, dl. prof. Marcel Vlădescu.

Luni, 30 septembrie s-a deschis noul an universitar, la Universitatea din Sibiu participînd şi Î. P. S. Mitropolit Antonie, P. S. Episcop-vicar Serafim şi întregul corp profesoral de la Institutul Teologic din Sibiu, intrat acum în cadrul Universităţii sibiene. Programul a început cu o rugăciune. A vorbit cu acest prilej şi Î. P. S. Mitropolit Antonie, despre legătura dintre ştiinţă şi credinţă.

Marţi, 1 octombrie 1991, în capela mitropolitană şi cu participarea studenţilor teologi, a corpului profesoral şi a unor părinţi ai studenţilor s-a săvîrşit un Te-Deum, după care Î. P. S. Mitropolit Antonie a rostit un bogat şi instructiv cuvînt adresat studenţilor teologi, subliniind că orice început românul îl face cu „bunul Dumnezeu", cu a cărui binecuvîntare vă aflaţi şi voi aici, în al cărui plan intraţi, încadrîndu-vă într-o bimilenară tradiţie de fiinţare a poporului român şi păstorire a credincioşilor.

Arătînd că poporul nostru a răzbătut în istorie şi datorită faptului că a fost creştin, Î. P. S. Sa a atras atenţia studenţilor teologi că şi ei se înscriu pe linia acestei misiuni de a ţine mereu aprinsă şi lucrătoare învăţătura Evangheliei Mîntuitorului nostru Iisus Hristos, în care scop, asemenea regelui Solomon, să ceară de la Dumnezeu cît mai multă înţelepciune şi putere de muncă.

Menţionînd că au bucuria unui corp profesoral select, bine pregătit şi de o bună ţinută morală, Î. P. S. Mitropolit Antonie a reliefat faptul că intrăm într-o epocă de convergenţă între religie şi ştiinţă, subliniind că multa ştiinţă şi cultură apropie de Dumnezeu, punînd totodată la inima studenţilor o seamă de sfaturi practice legate de prezenţa la cursuri, la programul de rugăciune şi la celelalte activităţi spirituale, de lectura particulară, de folosirea timpului liber etc., ceea ce le va ajuta să se menţină pe o poziţie verticală cît mai autentică.

*

În toamna acestui an s-au împlinit 119 ani de la trecerea pe tărîmul veşniciei a marelui nostru erou naţional Avram Iancu, a cărui ultimă „dorinţă, după chiar spusa sa, unicul dor al vieţii mele e să-mi văd naţiunea mea fericită, pentru care după putere am şi lucrat pînă acum" — eveniment comemorat la Ţebea, în 15 septembrie 1991, într-un cadru festiv deosebit. Din partea Bisericii noastre au luat parte: Î. P. S. Mitropolit Antonie al Ardealului, P. S. Episcop Timotei al Aradului, Ienopolei şi Hălmagiului, P. S. Episcop Vasile al Oradiei, P. S. Episcop-vicar Emilian al Aradului şi P. S. Arhiereu-vicar Ioan Crişanul al Oradiei.

Cu acest prilej s-a săvîrşit un parastas de către Ierarhii prezenţi, înconjuraţi de preoţi şi diaconi, de faţă fiind conducerea statului, autorităţile locale şi un foarte mare număr de oameni, parastas după care Î. P. S. Mitropolit Antonie a rostit un cuvînt comemorativ, din care reţinem gînduri ca acestea:

„De la moartea lui Avram Iancu au trecut 119 ani, dar faima lui nu numai că nu scade, ci creşte din generaţie în generaţie, cum e socotit să crească tot ce ne vine din adînc de suferinţă şi vitejie românească pe drumul de baladă. Iancu face parte din acea categorie de inspiraţi, care au găsit calea spre inima poporului, imaginea sa istorică fiind dublată de aura legendei, cum se întîmplă cu toţi aceia care se jertfesc pentru alţii.

Dreptul legal al românilor de a fi ceea ce erau de fapt, o naţiune, dreptul la reprezentare proporţională în forurile conducătoare şi abolirea iobăgiei au fost revendicările esenţiale ale revoluţiei. Aceste revendicări îi vor aduna pe români pe Cîmpia Libertăţii, la Blaj, în ziua de 3/15 mai 1848.

Aici și acum și-a descoperit Avram Iancu vocația sa de om al momentului. Venise la Adunare în fruntea unor nenumărate cete de moți, mobilizați din Munții Apuseni. A luat și el cuvîntul la Blaj. Toți biografii lui au remarcat că era scump la vorbă, măsurat, concis, dar în aceeași măsură hotărît și precis. Se reține din vorbirea lui mai ales o exclamație menită să insufle celor prezenți demnitate, curaj și hotărîre: „Uitați-vă pe cîmp românilor, sîntem mulți ca cucuruzul brazilor. Sîntem mulți, mulți și tari și Dumnezeu este cu noi...".

Iancu l-a apreciat pe Șaguna care a și prezidat de altfel Adunarea de pe Cîmpia Libertății împreună cu Lemeny și a condus delegația la împărat, din care a făcut parte și Iancu. Iancu a făcut parte, ca deputat mirean și ortodox, și din primul Sinod al eparhiei convocat de Șaguna la Sibiu, la 12 martie 1850, cînd s-a cerut restaurarea Mitropoliei Transilvaniei, desființată în 1701.

Revoluția Iancului a dat și dă și astăzi și va da peste veacuri mărturie despre vitejia românească, despre setea românilor de dreptate și despre forța lor de-a și-o cîștiga și apăra. Iancu întemeiase în Apuseni o adevărată Țară Românească, rămasă neînvinsă, necucerită...

Lui Iancu poporul i-a dat supranumele de „Crai", iar în baladele care îl cîntă i se adresează cu „Iancule, Măria Ta", precum voievozilor celor mari ai istoriei românilor...

Dumnezeu să-l odihnească în pace, dar să ni-l țină viu și nemuritor în suflete, ca să ne fie pururea model de iubire de Patrie".

Pr. Gh. Papuc

CONFERINȚA PREOȚEASCĂ DIN LUNA OCTOMBRIE 1991 ÎN ARHIEPISCOPIA SIBIULUI

În luna octombrie 1991 a avut loc în Arhiepiscopia Sibiului a doua conferință oficială a preoților, care s-a desfășurat după cum urmează:

În 7 octombrie la prot. Rupea, în 8.X. la prot. Făgăraș, în 10.X. la prot. Sibiu, în 15.X. la prot. Mediaș, în 16.X. la prot. Agnita, în 17.X. la prot. Avrig, în 22.X. la prot. Brașov, 7.XI. la prot. Sf. Gheorghe și în 12.XI. la prot. Săliște.

Conferința a fost prezidată de Î. P. S. Mitropolit Antonie, fiind însoțit la protopopiatele Rupea, Făgăraș și Sf. Gheorghe de P. C. cons. Gh. Papuc, la prot. Sibiu de P. C. pr. prof. D. Abrudan, la protopopiatele Mediaș și Brașov de P. C. arhid. prof. I. Floca, la prot. Agnita de P. C. vicar A. Răduleț, la prot. Avrig fiind prezidată de P. S. Episcop-vicar Serafim Făgărășanul, iar la Săliște de P. C. vicar A. Răduleț, însoțit de P. C. cons. Gh. Papuc.

Fixată de Sf. Sinod, conferința a avut ca temă: *„Misiunea social-caritativă a Bisericii"*, fiind susținută de următorii preoți ca referenți principali sau coreferenți: Ignat Florin (Comana de Jos) și Halmaghi Remus (Crihalma) la prot. *Rupea;* Urs Cornel (Galați) — la prot. *Făgăraș;* Costea Filaret (Sibiu-Hipodrom II) la prot. *Sibiu;* Vuță Ioan (Dumbrăveni II) — la prot. *Mediaș;* Giurcă Ioan (Agnita II) și Mărginean Nicolae (Agnita III) — la prot. Agnita; Chidu Victor (Colun) la prot. *Avrig;* Stîngaciu Adrian (Brașov-Spitale) și Rusu Agapie (Brașov-Blumăna VII) — la prot. *Brașov;* Olteanu Gheorghe (Covasna) și Bălășcuță Dumitru (preot pensionar) — la prot. *Sf. Gheorghe;* Covaci Ioan (Aciliu), Mitrea Petru (Gura Rîului) și Udrescu Ioan (Galeș) — la prot. *Săliște.*

Avînd ca moto cuvintele Sf. Apostol Pavel: „Celui cu mult nu i-a prisosit și celui cu puțin nu i-a lipsit..., așa încît să fie potriveală" (II Cor. 8, 15—14), referenții și conferențiarii au vorbit în partea introductivă despre iubirea de oameni, ca una din poruncile de căpătîi ale lui Dumnezeu și despre formele de manifestare a acestei iubiri, insistînd în primul capitol din tratarea temei asupra unor aspecte legate de filantropie în epoca primară a Bisericii și în perioada Sfinților Părinți, subliniindu-se solidaritatea creștină exemplară din primele veacuri, cînd creștinii dovedeau o puternică forță de sacrificiu, mai ales în calamități, încît păgînii spuneau despre ei: *Priviți-i cum se iubesc.*

Într-un al doilea capitol din tratare s-a vorbit despre caritatea și asistența socială în trecutul Bisericii noastre Ortodoxe Române, cu primele spitale organi-

zate de Biserică, bolnițele susținute de mănăstiri, sprijinul acordat orfanilor, văduvelor, infirmilor etc.

Un spațiu larg a fost rezervat apoi capitolului intitulat: „Acțiuni social-caritative ale Bisericii în zilele noastre", în care s-a vorbit despre multele căi prin care Biserica poate alina astăzi unele din suferințele oamenilor, între care: cercetarea organizată a bolnavilor din parohii sau din spitale, a copiilor din orfelinate, a bătrînilor din azile, a așezămintelor cu handicapați, organizarea de colecte în caz de calamități și catastrofe, cum a fost în vara acestui an, sprijinirea asociației „Christiana" și a altor instituții cu scopuri caritative și alte forme de manifestare a dragostei și milei creștine, atît pe plan național și chiar internațional, cît și pe plan parohial unde prin diverse încercări și neajunsuri trec atîți credincioși de-ai noștri.

În încheiere, referenții principali și coreferenții au subliniat faptul că iubirea de oameni, revărsată în fapte concrete, reprezintă porunca de căpătîi a Mîntuitorului nostru Iisus Hristos, că pilda samarineanului milostiv este mereu actuală, că faptele bune constituie componente ale procesului de mîntuire.

Completări semnificative au fost aduse de preoții care au luat cuvîntul la fiecare protopopiat, subliniindu-se, între altele, pilda sfinților, care au excelat mai ales prin faptele lor bune, că pe linia binelui nu putem spune niciodată că am făcut destul, cum în cadrul Sf. Taine a Spovedaniei se pot da drept canoane și împlinirea unor fapte bune: ajutarea unor bătrîni, orfani, infirmi etc., cum unele pomeni după parastase, îndătinate la noi, se pot face în cadrul unor cămine de bătrîni, case de copii orfani etc., că mulți neajutorați zac neștiuți și trebuie căutați, că, prin predici și catehizație, trebuie cultivată cît mai mult mila creștină, simțămînt care s-a alterat la mulți dintre noi, că este necesar să se desfășoare o pastorație integrală, cît mai ziditoare posibil, mulți dintre vorbitori împărtășind valoroase experiențe pe linia acțiunilor filantropice din parohii, unii vorbitori subliniind faptul că în fruntea acțiunilor caritative trebuie să fie pe cît se poate preotul, iar alții arătînd modul în care au organizat colectele pentru sinistrații din Moldova, unii predînd personal aceste oboluri, ajutați de credincioșii din parohie.

Reliefînd faptul că această perioadă de tranziție spre alt sistem economic este extrem de pretențioasă și pentru preot și după ce a făcut unele referiri la tema tratată în legătură cu care a făcut și unele recomandări, între care și reactivarea Duminicii bolnavilor, în cuvîntările rostite, Î. P. S. Mitropolit Antonie a zăbovit în chip special asupra următoarelor trei probleme: Învățămîntul religios în școală, uniatismul și situația economică a Bisericii.

În privința învățămîntului religios în școală, Î. P. S. Sa a informat preoțimea asupra ultimelor hotărîri ale Ministerului Învățămîntului și Științei în această problemă, a explicat noțiunile de „opțional" și „facultativ", punînd la inima preoților răspunderea uriașă pe care o au în concretizarea acestei lucrări extrem de importante pentru Biserică și neamul nostru.

În privința uniatismului, a arătat stadiul la care se află în momentul de față dialogul ortodox-romano-catolic, specificînd întîlnirea din acest an a Î. P. S. Sale cu Papa Ioan Paul II, în cadrul căreia a fost abordată și problema relațiilor Bisericilor românești din Transilvania, cu desăvîrșită eliminare a prozelitismului, specificînd de asemenea că principiul „restitutio in integrum" nu este corect și nici moral.

În problema economică, Î. P. S. Sa a arătat intervențiile făcute pentru salarizarea preoțimii, inclusiv un Memorand, redactat de Î. P. S. Sa, însușit de Sf. Sinod și predat forurilor în drept, cerînd tuturor preoților să se străduiască să treacă cu demnitate prin această criză, ajutîndu-și credincioșii loviți de aceste fluctuații financiare, străduindu-ne cu toții să depășim cu înțelepciune aceste vremelnice neajunsuri.

Gh. P.

Din actualitatea panortodoxă

Patriarhia Ecumenică
Decesul patriarhului ecumenic Dimitrios I

În noaptea de 2 spre 3 octombrie 1991 s-a stins din viață la Istanbul în vîrstă de 77 de ani, în urma unei serii de crize cardiace ,patriarhul ecumenic Dimitrios I, întîistătătorul onorific al comuniunii Bisericilor Ortodoxe autocefale.

Născut la 8 septembrie 1914 la Istanbul, Dimitrios Papadopulos aparținea unei familii de greci din Fanar. Și-a făcut studiile la liceul francez din Galata, absolvind apoi în 1937 cunoscuta școală teologică superioară a Patriarhiei ecumenice de pe insula Halki din Marea Marmara. Hirotonit diacon în același an, apoi preot în 1942, a condus parohia Feriköy din Istanbul. Între 1945—1950 a organizat parohia grecească din Teheran predînd în același timp greaca veche la Universitatea din capitala Iranului. În 1950 revine la Feriköy. În august 1964 e hirotonit episcop de Elaia, vicar al arhidiocezei Constantinopolului, iar în februarie 1972 e ales titular al mitropoliei de Imbros, insulă turcească din Marea Egee.

Spre surpriza opiniei publice internaționale, cîteva luni mai tîrziu, la 16 iulie, mitropolitul Dimitrios, cel mai tînăr dintre mitropoliții greci din Turcia, este ales succesor al celebrului patriarh ecumenic Athenagoras I (1948—1972), decedat la 7 iulie 1972, și a cărui succesiune se anunța deosebit de dificilă din cauza pretențiilor autorităților turcești care respinseseră din start cîteva candidaturi. Susținută de mitrop. Meliton de Chalcedon, cel mai influent membru și decanul Sf. Sinod, această alegere a fost apreciată în epocă de observatori drept un compromis între elementele progresiste și conservatoare din sînul Patriarhiei ecumenice. Întronizarea a avut loc două zile mai tîrziu.

Personalitatea discretă, mai degrabă ștearsă în comparație cu marele său înaintaș, patr. ec. Dimitrios I s-a străduit să continue orientările de pionierat ale precursorului său atît la nivel panortodox cît și ecumenic. În interior mai ales, Dimitrios I s-a confruntat cu dificila sarcină de a apăra drepturile din ce în ce mai redusei comunități ortodoxe grecești (al cărei număr se ridică azi la mai puțin de 5000 de credincioși după ce acum o jumătate de secol era încă de 165.000) și aceasta în contextul spinoaselor relații greco-turce și al revirimentului din ce în ce mai agresiv în Turcia al fundamentalismului islamic. Astfel, abia în 1985 a putut obține autorizația reconstruirii sediului oficial al Patriarhiei ecumenice, grav afectat de un incendiu în urmă cu 50 de ani. Instaurarea solemnă a noii construcții acum doi ani a fost ocazia primei întîlniri din istorie între un patriarh ecumenic și șeful statului turc. Cu toate acestea, situația a rămas în continuare precară. În primăvara anului trecut, patriarhul a fost chemat la ordine de autoritățile turcești iritate de manifestările organizate în America în favoarea redeschiderii Școlii superioare de teologie de la Halki, închisă abuziv de autorități în 1971. Nu mai departe de sfîrșitul lunii august a anului curent, patriarhia a fost asediată mai multe zile de un grup violent de extremiști fundamentaliști turci care i-au paralizat funcționarea cîteva săptămîni.

La nivel internațional, Dimitrios I și-a putut exercita misiunea abia începînd cu anul 1987 cînd i s-a ridicat interdicția formală de a se deplasa în afara granițelor Turciei. Abia în 1987, deci, a putut întreprinde prima călătorie în străinătate vizitînd într-un vast periplu interortodox Bisericile ortodoxe autocefale din Orientul Mijlociu și Apropiat, din Europa de Est, Balcani și Grecia. În același an a vizitat și Vaticanul, fiind primit de papa Ioan-Paul II, Londra fiind primit de arhiepiscopul Runcie de Canterbury, primatul Bisericii anglicane, și sediul Consiliului Ecumenic din Geneva. În iulie 1990 a mai putut efectua o călătorie pastorală în Statele Unite, iar în septembrie același an în Grecia și la Atos.

În calitate de întîi-stătător onorific al Bisericilor autocefale ortodoxe s-a străduit să pună în aplicare slujirea unității panortodoxe inerentă primatului onorific al scaunului ecumenic și să relanseze lucrările pregătitoare ale Sfîntului și Marelui Sinod Panortodox, încercînd să aplaneze tensiunile interortodoxe privitoare mai ales la chestiunea statutului canonic al diasporalelor. Vizita sa în Rusia în 1987, prima vizită a unui patriarh ecumenic aici de la proclamarea ca patriarhat a Bisericii Ortodoxe Ruse în 1589 de către patr. ec. Ieremia II, a fost un semn binevenit al reintensificării relațiilor nu lipsite de încordări cu Ortodoxia slavă. Dorința de a depăși aceste blocaje o atestă apoi recunoașterea autocefaliei Bisericii Georgiei în 1990 ca și inițierea în același an a unui dialog cu Biserica Ortodoxă autocefală a Americii, proclamată autocefală în mod unilateral în 1970 de Patriarhia Moscovei. În fine, la sfîrșitul lui 1991, a avut bucuria de a numi un exarh episcopal pentru reconstituirea Bisericii ortodoxe din Albania. O atenție deosebită a acordat și problemelor ecologiei, instituind printr-o enciclică patriarhală din 1989 ziua de 1 septembrie (anul nou bisericesc) drept zi de rugăciune pentru respectul și salvgardarea creației (cf. M.A. 2/1990, p. 87).

Angajamentul ecumenic al patr. Dimitrios I îl atestă inițierea sub arhipăstorirea Sa a dialogurilor teologice oficiale, între Bisericile Ortodoxe și comuniunea anglicană (1973), Biserica veche-catolică (1973), Biserica romano-catolică (1980), Federația luterană mondială (1981), Bisericile vechi-orientale (1985), și, în fine, și cu Alianța reformată mondială (1988). Instituționalizarea contactelor cu Biserica romano-catolică — în linia marelui său predecesor, Athenagoras I, și a papilor Ioan XXIII și Paul VI — a fost concretizată de cele două întîlniri ale patr. Dimitrios I cu papa Ioan-Paul II în 1979 în Fanar și în 1987 la Vatican. Din 1976 cele două Biserici procedează la un schimb anual de delegații cu ocazia sărbătoririi Sfinților lor patroni: 29 iunie Sf. Petru și Pavel la Roma și, respectiv 30 noiembrie, Sf. Ap. Andrei, la Constantinopol. Cele șase reuniuni ale comisiei mixte de dialog ortodox-romano-catolic, create în 1980 au permis degajarea unor perspective teologice comune în ecleziologie, în pofida unor dificultăți dintre care extrem de acute s-au relevat a fi cele legate de resurecția uniatismului și renașterea prozelitismului catolic printre ortodocși. Astfel, în septembrie 1990 Patriarhia ecumenică și-a reafirmat sprijinul față de Patriarhia Moscovei în dificultățile și tensiunile create ca urmare a renașterii Bisericii unite din Ucraina occidentală, iar între 11—12 decembrie 1990 a găzduit o reuniune a Comisiei interortodoxe de dialog cu Biserica romano-catolică în chestiunea uniatismului.

Funeraliile patr. ec. Dimitrios I au fost celebrate la 8 octombrie 1990 în catedrala patriarhală Sf. Gheorghe din Fanar sub conducerea mitrop. Vartolomeos al Chalcedonului, decanul Sf. Sinod al Patriarhiei ecumenice, înconjurat de reprezentanți ai tuturor Bisericilor ortodoxe locale autocefale printre care patriarhii Parthenios III al Alexandriei, Ignatie IV al Antiohiei, Pavle al Serbiei, Teoctist al României și Maxim al Bulgariei, cărora li s-a adăugat în seara aceleiași zile patr. Aleksei II al Rusiei, reținut la Moscova în timpul zilei. Vaticanul a fost reprezentat de cardinalul Cassidy, președintele Consiliului pontifical pentru unitatea creștinilor, Biserica anglicană de primatul ei, Mgr. Carey, arhiep. de Canterbury, iar Consiliul Ecumenic al Bisericilor și Conferința Bisericilor Europene de secretarii lor generali, pastorii Emilio Castro și respectiv, Jean Fischer. Din partea guvernului grec a luat parte, primul-ministru al Greciei, dl. Konstantin Mitsotakis, iar din partea președintelui Republicii Turcia, colonelul Sedat Ozdemir și prefectul Istanbulului („Service Orthodoxe du Press", nr. 161, oct. 1991, p. 1—3).

Veșnică pomenirea!

Vartolomeos I: noul patriarh ecumenic

La 22 octombrie 1991 Sf. Sinod al Patriarhiei ecumenice a ales în unanimitate ca arhiepiscop al Constantinopolului și Patriarh Ecumenic pe mitropolitul de Chalcedon, Vartolomeos. În vîrstă de 51 de ani, acesta deținea pînă în acel moment locul doi în ierarhia Patriarhiei în calitate de decan al Sf. Sinod.

Alegerea noului patriarh s-a desfășurat în două faze. Sinodul alcătuit din 12 membri permanenți și lărgit cu acest prilej și cu ceilalți mitropoliți rezidenți în

Turcia (*sýnodos endemoûsa*), azi în număr de 3, au trebuit să aleagă mai întîi 3 candidați din lista celor 15 episcopi eligibili a căror nume fuseseră în prealabil supuse spre aprobare autorităților turce, în conformitate cu Tratatul de la Lausanne din 1923 care recunoștea guvernelor turc și grec un drept de veto la desemnarea reprezentanților minorităților religioase respective: patriarhia ecumenică în Turcia și comunitatea islamică din Grecia. Autoritățile turce care primiseră lista la 9 octombrie au dat răspuns abia după alegerile legislative de la 20 octombrie. Semn al unei destinderi în relațiile dintre Ankara și Fanar, guvernul n-a ridicat obiecții la lista prezentată, contrar a ceea ce s-a petrecut în 1972 la alegerea lui Dimitrios I. Singurul criteriu impus a rămas acela ca respectivul candidat să fie de naționalitate turcă și să rezideze în Turcia.

Sinodul a reținut candidatura mitropoliților Vartolomeos de Chalcedon, Constantin de Derka și Kallinikos de Lystra. După care s-a procedat la alegerea patriarhului prin vot secret în catedrala patriarhală Sf. Gheorghe din Fanar. Mitrop. Vartolomeos a întrunit toate voturile alegătorilor. Potrivit observatorilor, această alegere traduce voința de a continua politica de reglementare a relațiilor interortodoxe și de deschidere ecumenică inițiată începînd cu păstorirea marelui patriarh Athenagoras I (1948—1972). Personalitatea patr. ec. Vartolomeos I este menită să contribuie la a da o anvergură și mai largă încă acțiunii și mărturiei interortodoxe și pancreștine a Patriarhiei ecumenice.

Născut cu numele laic de Dimitrios Archondnis la 12 martie 1940 în insula Imbros din Marea Egee, aproape de strîmtoarea Dardanele, patriarhul Vartolomeos a absolvit în 1961 Școala teologică superioară de la Halki. După efectuarea serviciului militar în armata turcă și-a continuat studiile, succesiv, la Universitatea pontificală gregoriană din Roma, unde a obținut titlul de doctor în drept canonic, la Institutul ecumenic de la Bossey (Geneva) și la Universitatea din München. La reîntoarcerea sa la Istanbul în 1968 devine prorectorul Școlii de la Halki iar în 1969 este hirotonit preot.

De la urcarea pe scaun a patr. Dimitrios I în 1972, a devenit colaboratorul apropiat al acestuia, devenind secretarul lui particular. La 25 decembrie 1973 a fost hirotonit mitropolit titular de Philadelphia, iar în 1974 devine membru al Sf. Sinod și al mai multor comisii sinodale. La 9 ianuarie 1990 a fost ales mitropolit al Chalcedonului, devenind astfel decanul Sfîntului Sinod al Patriarhiei ecumenice.

Alegerea patriarhului Vartolomeos I a suscitat reacții unanime de satisfacție, personalitatea sa fiind binecunoscută și apreciată în cercurile ecumenice. Posesor al unei solide formații teologice și intelectuale, vorbind curent șase limbi, el și-a dovedit în toți acești ani capacitățile sale remarcabile de administrator și om de dialog. Mîna dreaptă a patr. Dimitrios I, după ce fusese discipolul mitropolit. Meliton al Chalcedonului, mitropolitul Vartolomeos a fost în spatele tuturor acțiunilor de anvergură ale Patriarhiei ecumenice, ghidînd și veghind la derularea diferitelor dialoguri interconfesionale, ca și la strîngerea contactelor interortodoxe, prezidînd astfel în noiembrie 1990 lucrările ultimei Conferințe presinodale pregătitoare de la Chambésy. Este membru al Comitetului Central al Consiliului Ecumenic al Bisericilor, după ce între 1975—1984 a fost vicepreședinte al Comisiei pentru „Credință și Constituție". A fost unul din principalii artizani ai apropierii dintre Fanar și Roma, concretizate de vizitele papei Ioan-Paul II la Fanar în 1979 și a patr. ecumenic Dimitrios I la Roma în 1987, cînd cei doi primați au citit împreună Crezul niceo-constantinopolitan în forma lui originală, fără adaosul „Filioque". Noul patriarh este unul din cei ce au pledat insistînd în favoarea neruperii dialogului cu Roma în contextul actual al renașterii uniatismului în Ucraina și România, lăsînd însă să se înțeleagă că o extindere a prozelitismului catolic în țările est-europene pune inevitabil în cauză natura însăși a dialogului. În paralel cu activitățile sale pastorale și administrative patriarhul Vartolomeos I a susținut în ultimii ani numeroase conferințe la diferite universități și institute din Europa occidentală. Doctor „honoris causa" al Facultății de teologie din Atena și al Institutului teologic ortodox grec „Holy Cross" de lîngă Boston (S.U.A.), este și unul din fondatorii Societății de drept canonic al Bisericilor Ortodoxe al cărei vicepreședinte este.

Patr. Vartolomeos I va avea de împlinit cele trei funcții inerente scaunului ecumenic al Ortodoxiei. Ca și arhiereu al Constantinopolului este păstorul comuni-

tății ortodoxe, din ce în ce mai reduse numeric (mai puțin de 5000 de credincioși), din Istanbul. Este apoi întîistătătorul celor 80 de episcopi ai Patriarhiei ecumenice ce servesc ca episcopi plini, auxiliari și titulari în 40 de dioceze situate în Turcia, insulele Dodecanezului, Creta, Europa centrală și occidentală, cele două Americi, Australia și Noua Zeelandă. În fine, după ruptura cu Roma din 1054, este primatul onorific, ca *primus inter pares*, al comuniunii Bisericilor ortodoxe autocefale și autonome, exercitînd în acest sens serviciul prezidării, coordonării și inițiativei în toate chestiunile panortodoxe.

Întronizarea patriarhului ecumenic Vartolomeos I a avut loc sîmbătă, 2 noiembrie 1991, în prezența unei mari mulțimi, a reprezentanților Bisericilor locale ortodoxe, a celorlalte Biserici creștine și organizații ecumenice; în cadrul festivităților noul patriarh a pronunțat un important discurs-program („S.O.P. nr. 162, 1991, p. 1—3; discursul; p. 24—31).

Biserica ortodoxă Sîrbă
Noul Patriarh: Pavle.

Reunit la Belgrad în sesiune extraordinară, episcopatul ortodox a ales la 1 decembrie 1990 pe episcopul Pavle de Tașka-Prizren, în vîrstă de 76 de ani, în calitate de patriarh întîistătător al Bisericii ortodoxe sîrbe. El succede patriarhului Gherman în vîrstă de 92 de ani care a condus începînd din 1952 Biserica sîrbă vreme de 32 de ani, aflat în spital începînd din iulie 1989, și a cărui stare a sănătății a fost apreciată de o comisie medicală cerută de Sinod (el va deceda, de altfel, la 27 august 1991). Pentru prima dată în istoria Bisericii sîrbe, alegerea patriarhală s-a desfășurat în doi timpi: adunarea episcopilor a ales mai întîi trei candidați: episcopii Sava de Sumadija, Ștefan de Žiča și Pavle de Prizren, a căror nume au fost depuse într-un potir, numele patriarhului fiind tras la sorți de un monah în timp ce adunarea episcopilor se reculegea în rugăciune; o astfel de alegere socotindu-se a manifesta astfel voia lui Dumnezeu și nu cea a oamenilor.

Născut în 1914 la Donii Miholiaci în Slavonia, cu numele lui de Goiko Stoicevici, noul patriarh a studiat inițial medicina (licențiat), apoi teologia la seminarul din Saraievo și facultatea de teologie din Belgrad, specializîndu-se după aceasta în studiul Noului Testament la facultatea de teologie din Atena. În 1948, în vîrstă de 34 de ani intră în monahism, în 1954 e hirotonit preot și e făcut protosnicel de viitorul patriarh Gherman, pe atunci episcop de Žiča. În 1957 este numit episcop de Prizren la al cărei seminar funcționa începînd din 1950. Vreme de 33 de ani a păstorit această dioceză care acoperă celebra regiune istorică sîrbească Kosovo în care poporul sîrb a avut și are în continuare multe de suferit din partea turcilor în trecut, iar azi din pricina invaziei albanezilor musulmani. În cursul îndelungatei sale păstoriri, el și-a cîștigat reputația unui om duhovnicesc de rugăciune arzătoare și adîncă smerenie, întotdeauna gata la a asculta glasul lui Dumnezeu și al celor năpăstuiți și oprimați. Totodată, în mediile bisericești era cunoscut ca o mare autoritate în dreptul canonic. Lupta sa principală a fost în favoarea populației ortodoxe sîrbe din Kosovo ce continuă să locuiască această vatră străveche a Serbiei medievale, în profida presiunilor autorităților locale și a amenințărilor tot mai violente ale independeniștilor albanezi și islamizați, azi majoritari în regiune. În toți acești ani el a fost un luptător neobosit pentru drepturile populației sîrbe din Kosovo, primindu-le doleanțele și transmițîndu-le cererile Sf. Sinod al Bisericii Sîrbe, ca acesta să intervină pe lîngă autoritățile civile împotriva actelor de violență de tot felul ale căror victime sînt sîrbii din Kosovo și monumentele bisericești medievale, mărturie a prezenței lor străvechi în regiune. N-a fost el însuși scutit de aceste atacuri: agresat pe o stradă din Prizren, a fost rănit la picior trebuind să se servească mult timp pentru mers de o cîrje. La inițiativa sa, o echipă de savanți, istorici, pictori și scriitori sîrbi a redactat o culegere de articole și documente privitoare la istoria și rolul politic, spiritual și cultural al acestei regiuni în viața poporului sîrb. În aprilie 1989, a făcut parte dintr-o delegație a Bisericii ortaodoxe sîrbe care a explicat în fața Congresului american situația actuală din această regiune, suferințele poporului sîrb și drepturile lui istorice.

Noul patriarh Pavle a fost întronizat duminică, 2 noiembrie 1990, în catedrala Sf. Mihail din Belgrad în prezența tuturor episcopilor și a unei numeroase mulțimi

de credincioşi. În predica sa, patriarhul Pavle a chemat toţi credincioşii la „convertire şi înnoire duhovnicească, la asceză şi împăcare, la iubire şi unitate". „N-avem un program deosebit, programul nostru e Evanghelia lui Hristos, iar datoria noastră sfîntă e de a da mărturie că noi toţi sîntem un singur trup şi un duh în Domnul" („S.O.P." nr. 154, ian. 1991, p. 2—3).

Noul mitropolit de Muntenegru: Amfilohie

Ales de Sinodul episcopilor din 1 decembrie 1990, în locul mitropolitului Danilo retras în luna mai 1989 din motive de vîrstă, noul mitropolit de Muntenegru, episcopul Amfilohie al Banatului în vîrstă de 50 de ani a fost înscăunat în catedrala din Cetinie de patriarhul Pavle la 30 decembrie 1990.

Născut în 1938, mitropolitul Amfilohie (Radovici) şi-a făcut studiile de teologie la facultatea din Belgrad, după care a urmat cursurile de specializare postuniversitară la Berna (vechii-catolici), Roma (Institutul pontifical şi Anselmianum) şi, în fine, la Atena unde a susţinut şi publicat o importantă teză de doctorat despre *Misterul Sf. Treimi în teologia Sf. Grigorie Palama* (Anlekta Vlatadon 16), Tessaloniki, 1973, 249 p. A predat apoi o vreme teologie morală şi ascetică la Institutul ortodox Saint-Serge din Paris, devenind ulterior profesor la facultatea de teologie ortodoxă din Belgrad. În 1985 a fost hirotonit episcop al Banatului sîrbesc. Monah de la vîrsta de 29 de ani, cunoscut pentru rigoarea sa ascetică ca şi marea sa cordialitate, noul mitropolit este foarte apreciat pentru arzătoarea sa mărturie ortodoxă mai ales printre intelectuali şi tineri. Alături de confraţii săi de generaţie, cu care a avut un parcurs biografic similar — teologi, monahi, episcopi: Athanasie Ievtici (vezi mai jos), Artemie Radosavlievici, *Misterul mîntuirii după Sf. Maxim Mărturisitorul*, Atena, 1975; Irineu Bulovici, *Misterul distincţiei între fiinţa şi energiile dumnezeieşti în Sf. Taine după Sf. Marcu Eugenicul*, Analekta Vlatadon 39, Tessaloniki, 1983 —, mitrop. Amfilohie este unul din ucenicii şi promotorii renaşterii teologice şi duhovniceşti inţiate în Biserica Ortodoxă Sîrbă de păr. arhim. Iustin Popovici (1894—1979). Membru al Uniunii scriitorilor sîrbi, în care a fost ales în unanimitate, el este totodată unul din artizanii traducerii sîrbeşti a Noului Testament apărute în 1984.

Prin noua sa alegere, mitrop. Amfilohie preia conducerea uneia din cele mai vechi dioceze a Bisericii sîrbe, ocupînd teritoriul republicii federative cu acelaşi nume, cea mai mică a Iugoslaviei. Întemeiată încă în 1219 de Sf. Sava, primul arhiepiscop al Serbiei, ridicată în 1346 la rang de mitropolie, dioceza Muntenegrului a jucat un rol considerabil în istoria spirituală şi culturală a poporului sîrb. De la sfîrşitul ultimului război mondial însă, starea religioasă a diocezei n-a încetat să se degradeze, în 1986 cele 630 de biserici şi 182 de parohii nemaifiind deservite decît de 40 de preoţi, jumătate din ei depăşind deja vîrsta pensionării. („S.O.P.", febr. 1991, p. 10—11).

Spre o reconciliere

Un prim pas spre restabilirea comuniunii între Biserica Ortodoxă Sîrbă şi comunităţile sîrbe din America de Nord, care au rupt din motive politice legăturile lor canonice cu Patriarhia sîrbă în 1963, a fost făcut prin vizita făcută, între 22—24 aprilie 1991, la Belgrad patriarhului Pavle de către o delegaţie a „Bisericii ortodoxe sîrbe libere a Americii de Nord", condusă de întîistătătorul acesteia, mitropolitul de Novogracianiţa, Irineu. Două zile de discuţii au permis ajungerea la un acord apreciat drept o „turnură decisivă" în relaţiile dintre cele două Biserici, care sînt acum în măsură să considere drept o posibilitate reală „depăşirea diviziunilor existente" şi „restabilirea unităţii depline a Bisericii Sfîntului Sava şi a poporului său", se apreciază în comunicatul final al întîlnirii.

Ruptura survenită acum 27 de ani între unele comunităţi sîrbeşti din diaspora şi patriarhia de la Belgrad a avut motive în principal politice. O parte a emigraţiei sîrbe din America de Nord şi Australia a contestat în epocă atitudinea prea pasivă în ochii ei a Bisericii Ortodoxe sîrbe faţă de regimul comunist, acuzînd mai cu seamă personalitatea patriarhului Gherman I (1958—1990) pe care-l considerau

responsabil de compromisul cu regimul lui Tito. Aceşti episcopi din diaspora au rupt legăturile canonice cu Belgradul, creînd astfel o schismă. Retragerea din motive de sănătate a patr. Gherman şi alegerea la 1 decembrie 1990 a patriarhului Pavle, unanim apreciat pentru ţinuta lui duhovnicească de întreaga comunitate sîrbă, au fost apreciate de episcopii dizidenţi drept un semn favorabil restabilirii legăturilor canonice normale şi a refacerii unităţii depline a Bisericii şi poporului sîrb.

70 de ani de la crearea Facultăţii de Teologie din Belgrad

La 21 mai 1991, Facultatea de Teologie ortodoxă din Belgrad a sărbătorit ziua Sf. Ioan Teologul, patronul acestui lăcaş superior de cultură teologică. Creată în 1921, Facultatea de Teologie Ortodoxă din Belgrad este singurul institut superior de învăţătură teologică al Bisericii sîrbe. Desprinsă de Universitate după instaurarea regimului comunist, şi în pofida dificultăţilor create de autorităţile civile, ea a cunoscut în ultimele decenii o înflorire deosebită, mai ales pe tărîmul patrologiei, impunîndu-se, mai ales prin ucenicii păr. Iustin Popovici, drept unul din principalele centre de înnoire teologică şi spirituală a Ortodoxiei sîrbeşti.

Co ocazia aniversării, facultatea a organizat la 20 mai un simpozion ce a marcat 1600 de ani de la moartea Sf. Grigorie de Nazianz, Teologul. A doua zi, au avut loc ceremoniile comemorative, deschise prin liturghia celebrată de patriarhul Pavle înconjurat de toţi episcopii ortodocşi sîrbi, profesorii şi studenţii facultăţii. În cursul şedinţei academice solemne care a urmat liturghiei s-a decernat titlul de doctor „honoris causa" la trei personalităţi: *patriarhului Pavle al Serbiei*, pentru opera sa pastorală şi competenţa sa în dreptul canonic; *episcopului Ştefan* de Ziča, pentru contribuţiile sale pastorale şi pedagogice (redeschiderea seminarului de pe lîngă mînăstirea Krka) şi *mitropolitului Ioannis Zizioulas* al Pergamului (Patriarhia ecumenică), 60 de ani, profesor la Londra şi Tesalonic, pentru opera sa teologică consacrată ecumenic mai ales prin contribuţiile lui în domeniul ecleziologiei („S.O.P." nr. 159, 1991, p. 13—14).

Adunarea anuală a episcopatului ortodox sîrb,

care a avut loc între 9—24 mai 1991 la Belgrad sub preşedinţia patr. Pavle, a dezbătut şi a luat o serie de hotărîri extrem de importante în ce priveşte înnoirea Bisericii Ortodoxe Sîrbe. A ales 5 noi episcopi şi a procedat la o importantă redistribuire a scaunelor episcopale şi a analizat o serie de chestiuni de actualitate cum sînt: modalităţile de punere capăt a schismei „Bisericii ortodoxe sîrbe libere a Americii", recunoaşterea martirilor sîrbi ai sec. XX, şi restituirea proprietăţilor Bisericii confiscate de regimul comunist; ca şi o serie de probleme pastorale şi etice puse de societatea contemporană.

Printre noii aleşi, cel mai cunoscut este părintele *Atanasie Ievtici*, decan al Facultăţii de Teologie Ortodoxă din Belgrad, ales episcop al Banatului sîrbesc. Autor al unei teze de doctorat despre *Ecleziologia Sf. Ap. Pavel după Sf. Ioan Hrisostom* (Atena 1967), profesor de patrologie la Institutul Saint Serge din Paris iar ulterior la facultatea din Belgrad, păr. Atanasie este apreciat nu numai în Iugoslavia dar şi în străinătate pentru numeroasele sale studii şi lucrări de patrologie (curs de *Patrologie*, 2 volume deocamdată, apărut la Belgrad), în domeniul literaturii ascetice ca şi al istoriei şi spiritualităţii sîrbe. Ceilalţi episcopi aleşi sînt: păr. *Hrisostom Levici*, profesor la seminarul din Krka, care devine episcop de Bihaci; păr. *Constantin Diokici*, profesor la seminarul din Sremski-Karloviţ, numit episcop pentru comunităţile sîrbe din Europa Centrală cu sediul lîngă Hannovra (R.F.G.); păr. *Lukian Vladulov*, egumen al mînăstirii Bodiani, numit episcop al nou-restauratei dioceze de Osiek; şi, în fine, păr. *Artemie Radosavlievici*, avînd ca teză de doctorat: *Misterul mîntuirii după Sf. Maxim Mărturisitorul* (Atena, 1975), egumen al mînăstirii Tsrna Reka, numit episcop de Raşka — Prziren (Kosovo), scaun vacant ca urmare a alegerii vechiului ei titular Pavle ca patriarh al Serbiei la 1 decembrie 1990. Adunarea episcopilor a mai hotărît reînfiinţarea vechiului vicariat al Bisericii ortodoxe sîrbe de la Skodra din Albania, a cărui responsabilitate spirituală a fost acordată mitropolitului Amfilohie de Muntenegru.

De asemenea episcopii au salutat propunerile de rezolvare a schismei „Bisericii ortodoxe libere a Americii", adoptate de patr. Pavle şi mitrop. Irineu în ca-

drul tratatelor de la Belgrad din 23—25 aprilie 1991 (vezi mai sus). Episcopatul ortodox sîrb a denunțat apoi în termeni energici: dezintegrarea familiei, scăderea natalității și creșterea alarmantă a numărului avorturilor, creșterea numărului de sinucideri care traduc clar un „vid spiritual și mai ales, o criză a credinței" în societatea iugoslavă. „Fără religie, renașterea spirituală și morală a societății noastre este imposibilă... Niciodată murdăria adusă de 50 de ani de ateism forțat, de dezbinare și ură nu va putea fi altfel ștearsă".

Episcopatul sîrb a reamintit apoi faptul că adunarea anterioară a episcopilor din 1 decembrie 1990 au proclamat *anul 1991 „an de aducere aminte a suferințelor îndurate de poporul sîrb în ultimii 50 de ani"* sub dominația totalitarismelor fascist și comunist, și mai cu seamă a genocidului populației sîrbești din statul fascist creat al lui Ante Pavelici în care între 1941—1944 au pierit exterminați în lagărele de concentrare ale ustașilor între 700 000 — 1 200 000 de sîrbi. În *Mesajul* său de Paști, patr. Pavle a amintit de simbolul genocidului sîrbilor reprezentat de lagărul de la Iasenovaț, ca de un „loc în care au avut loc o asemenea oroare, o asemenea distrugere și exterminare și în care oameni nevinovați au pierit uciși cu atîta sălbăticie și atîta sete de sînge că nici diavolul nu-și poate aduce aminte de el. A fost o nouă răstignire a lui Hristos, cel mai mare păcat". „*Trebuie* să iertăm, dar nu *putem* să uităm, căci uitarea e un păcat grav, ar însemna colaborarea noastră cu monștrii care au purces la genocidul poporului nostru nevinovat". Este datoria tuturor de a perpetua memoria acestor martiri, în primul rînd scoțînd la lumină locurile de execuție, gropile comune ale atîtor victime încă necunoscute și ridicînd apoi, ca la Iasenovaț, biserici și monumente pe locul sacrificiului lor. La rîndul ei, Adunarea episcopilor sîrbi a chemat pe toți ortodocșii sîrbi din Croația, Dalmația și Bosnia-Herțegovina să continue să repertorizeze și descopere locurile unde au pierit sîrbii între 1941—1944 ca să li se poată face înmormîntare creștinească. Victimele tuturor acestor persecuții ca și ale teroarei comuniste de după război sînt considerați ca „*neomartiri*", a declarat Adunarea episcopilor, subliniind faptul că vreme de 50 de ani autoritățile comuniste iugoslave au interzis orice aluzie la aceste tragice evenimente din istoria Bisericii și poporului sîrb.

În fine, Adunarea a evocat chestiunea naționalizării bunurilor Bisericii generate de regimul titoist între 1947—1953 și prin care Biserica a fost deposedată de toate proprietățile ei funciare și imobiliare. S-a dat mandat Sf. Sinod (Sinodului permanent) să ridice această problemă în parlamentul Serbiei. De asemenea, s-a exprimat dorința ca statul să autorizeze învățămîntul religios în școli și să acorde Bisericii un acces mai larg în mediile radodifuziunii.

La încheierea lucrărilor, la 24 mai 1991 Adunarea episcopilor sîrbi a adresat poporului sîrb un *Mesaj* solemn, cu scopul salvgardării păcii civile într-un moment în care tensiunile politice și interetnice din Iugoslavia erau deja pe punctul de a exploda. Se semnalează deja zeci de incidente în care preoți ortodocși, și chiar ierarhi, au fost agasați sau maltratați în Croația. Publicat sub titlul „Să ne păstrăm onoarea națională", el cere tuturor sîrbilor ortodocși „să acționeze în orice împrejurare, chiar nefericită, chiar și în eventualitatea unei înfruntări armate, potrivit moștenirii Sf. Sava și a spiritului de la Kosovo, în chip nobil și eroic", „să se comporte sobru și uman, nu ca niște vandali gata la genocid, ci ca „sfinții militari" din calendarul ortodox „care-și jertfeau viețile lor ca să-și apere semenii, ocroteau femeile și copiii, nu asasinau, nu profanau și nici nu distrugeau bisericile și sanctuarele celorlalți. Ei constituie și astăzi un exemplu pentru toți cei ce pun mai presus de orice dreptatea și iubirea lui Hristos. Fraților, să ne păzim sufletul și cinstea noastră" („S.O.P." nr. 160, iulie—august 1990, p. 18—20).

Scrisoarea patriarhului Pavle asupra conflictului din Iugoslavia.

Precum se știe — în pofida apelurilor la pace lansate în comun de patr. Pavle și respectiv, de cardinalul Franjo Kuharici, arhiepiscop de Zagreb, ca urmare a întîlnirii lor de la 7 mai și respectiv, 24 august 1990 (cf. „S.O.P." nr. 159, p. 9—10 și nr. 161, p. 3—4) — războiul civil din Iugoslavia a izbucnit desfășurîndu-se cu o intensitate mereu sporită. În conflictul tragic care opune pe sîrbi și croați de la proclamarea independenței de către Croația, este angajată implicit și o dimensiune re-

ligioasă, confesională. Poziția Bisericii catolice croate este relativ binecunoscută în mediile de informare. Nu același lucru se poate spune despre cea a Bisericii Ortodoxe Sîrbe, creîndu-se riscul unei viziuni unilaterale asupra problemei iugoslave (A se vedea „Scrisoarea episcopilor croați către episcopatul catolic din întreaga lume" din 11 februarie 1991; „La Documentation catholique", nr. 2030, 16 iunie 1991, p. 595—598).

La 26 octombrie 1991, patriarhul Pavle al Serbiei a adresat lordului Carrington, președintele Conferinței de Pace de la Haga o Scrisoare, reprodusă în traducere mai jos, și care reprezintă prima declarație oficială a Bisericii Ortodoxe Sîrbe de la apelul la pace lansat împreună cu cardinalul Kuharici la 24 august:

„În calitate de păstrătoare seculară a spiritualității sîrbe, a identității naționale, culturale și istorice sîrbești, Biserica Ortodoxă Sîrbă este deosebit de preocupată de destinul istoric al poporului sîrb în aceste momente decisive. Pentru a doua oară în acest secol, poporul sîrb face față genocidului și este vînat din teritorii în care trăia de veacuri.

Pentru prima dată aceasta a avut loc în timpul celui de-al doilea război mondial sub așa-numitul „Stat independent croat", colaborator și fascist, creat de naziștii germani și fasciștii italieni. În cursul acestor evenimente peste 700 000 de sîrbi au fost executați sau asasinați într-alt chip, de regulă cu cruzime, la Iasenovaț, în alte lagăre ale morții și în numeroase alte ascunzători și văgăuni. Trupurile unora dintre ei se mai găsesc și astăzi ca să dea mărturie de aceste suferinți și acest iad. Toate acestea s-au comis în cursul executării unui program de creare a unui stat croat etnic pur și de exterminare a tuturor sîrbilor. E ceea ce ministrul croat exprimase perfect în acești termeni: „Vom ucide o parte din sîrbi, vom izgoni o alta, iar restul îl vom converti la credința catolică și astfel vor deveni croați".

„Convertirea forțată a ortodocșilor sîrbi reprezenta partea esențială a acestor planuri criminale; ea era condusă de Biserica catolică din Croația. Executarea acestui program criminal a uimit chiar și pe reprezentantul Germaniei, Hermann von Neubacher, care și-a comunicat observațiile în felul următor: „În ce privește pe ortodocși, rețeta podglavinikului, șeful ustaș Ante Pavelici, amintește de războaiele cele mai sîngeroase ale istoriei. O treime din sîrbi trebuie să devină catolică, o altă treime trebuie să părăsească țara, iar cealaltă treime trebuie să moară. Acest ultim punct al programului a fost executat. Pe baza informațiilor care mi-au parvenit, apreciez că numărul celor ce au fost executați este în jur de 700 000".

„Și astfel sîrbii au devenit un vînat ce putea fi împușcat nepedepsit. Listele morților sînt aproape interminabile.

„La noua proclamare a independenței Croației, președintele ei Franjo Tudjman a recunoscut în mod public că predecesorul ei în așa-numita continuitate politică milenară a Croației era așa-numitul „Stat croat independent". De atunci, suferințele sîrbilor din Croația s-au reluat cu consecințe încă poate și mai grave.

„Compatrioții noștri, care împărtășesc credința și sîngele nostru, se află confruntați cu o crudă alternativă: fie să aleagă să impună prin arme și prin acțiunile lor menținerea lor în același stat ca și Serbia-mamă, fie să fie constrînși de acest nou „stat independent croat" să se exileze înainte sau după. Nu există o a treia soluție. De aceea, statul și poporul sîrb trebuie să-i apere prin toate mijloacele legitime, inclusiv auto-apărarea armată a vieților sîrbe și a tuturor provinciilor sîrbe.

„Teritoriile pe care poporul sîrb a trăit de secole și pe care în 1941 trăia o majoritate sîrbească înainte ca statul colaboratorilor croați să exercite împotriva lor un genocid, nu pot continua să facă parte dintr-o Croație independentă, ci trebuie să se afle sub protecția unui același stat ca și Serbia de azi și toate provinciile sîrbești.

„E timpul să se recunoască faptul că victimele genocidului și cei ce au fost, și vor mai fi poate, responsabilii lui nu mai pot trăi împreună. După cel de-al doilea război mondial, nimeni nu i-a constrîns pe evrei să trăiască împreună cu germanii în același stat. Totuși, sîrbii au fost constrînși să trăiască împreună cu croații, dar în cadrul unei Iugoslavii ca o comunitate de state în care Croația nu era decît una din cele șase republici federale. Frontierele acestei Croații nu sînt nici istorice, nici etnice, ele n-au fost hotărîte decît de voința lui Iosif Broz Tito, conducătorul revoluției comuniste în Iugoslavia, de naționalitate croată.

„Din momentul în care croații proclamă independența unei astfel de Croații, sîrbii care trăiesc în Croația au hotărît, uzînd de același drept de autodeterminare al popoarelor pînă la secesiune, să trăiască în Jugoslavia trunchează, adică în statul în care se va găsi vatra poporului sîrb. Dacă nu, înainte sau după, ei vor fi expuși pierderii identității lor naționale, a credinței și numelui lor, sau poate chiar urmăririi și exterminării fizice. Sîrbii nu mai pot avea încredere în cei ce timp de secole au trecut la uniatism și rebotezat, iar în timpul celui de-al doilea război mondial au exterminat fizic pe sîrbi pur și simplu pentru că erau sîrbi si ortodocși. E un adevăr teribil pe care trebuie să-l admită iugoslavii de azi, ca și Europa civilizată.

„Biserica Ortodoxă e dispusă să respecte interesele poporului croat, dar ea prețuiește deopotrivă viața și interesele poporului sîrb. Angajîndu-ne pe aceste principii, vă rugăm să vă angajați și Dv. în favoarea lor ca să se ajungă la o soluție justă și să nu se facă o greșeală. În spiritul misiunii ei proprii Biserica Ortodoxă sîrbă, toți episcopii și preoții ei se roagă și se vor ruga lui Dumnezeu pentru pacea patriei noastre atacate". („S.O.P." nr. 162, 1992, p. 32—33).

A murit Maica Alexandra.

La 21 ianuarie 1991 a încetat din viață în vîrstă de 82 de ani la o clinică din Youngtown (Ohio) în urma unui atac cardiac maica Alexandra, fiică a regelui Ferdinand al României și întemeietoare a mînăstirii ortodoxe Schimbarea la Față din Elwood City (Pennsylvania), a cărei întreagă viață deșirată de cele două războaie mondiale, de exil și istorie vitregă a fost consacrată slujirii lui Dumnezeu și semenilor.

Născută la 5 ianuarie 1909 și cunoscută sub numele de domnița *Ileana*, a trebuit să părăsească în 1916 Bucureștiul împreună cu întreaga familie regală în fața înaintării trupelor germane. În refugiul de la Iași n-a încetat să fie alături de mama ei, regina Maria, în cercetarea răniților, mîngîierea soldaților și ajutorarea refugiaților. Mai tîrziu a fost activă în mișcările tineretului creștin devenind președintă a Asocieației creștine a tinerelor fete (YWCA). Căsătorită în 1931 cu arhiducele Anton de Habsburg, a trăit în Austria, revenind în România în 1944, lucrînd ca infirmieră și creînd un spital la Bran, lîngă domeniul regal unde se născuse.

După luarea puterii de către comuniști a emigrat în 1948 în Suedia, apoi în Statele Unite. Divorțată în 1954, și-a cîștigat viața ei și cea a celor 6 copii ai ei dînd conferințe. După a doua căsătorie nereușită, terminată tot printr-un divorț și după moartea tragică a fiicei ei, Maria-Elena, vine în 1962 în Franța și intră în mănăstirea Maicii Domnului Ocrotitoarea din Bussy-en-Oth (Yonne) unde va intra în monahism în 1967.

În același an se reîntoarce în Statele Unite pentru a întemeia mănăstirea Schimbarea la Față din Elwood City (Pennsylvania). Aici a adunat, în jurul unui grup de călugărițe de origine română, o comunitate mai mare de călugărițe de origine americană, reușind să organizeze o mănăstire ortodoxă vie marcată de spiritul propriu al Ortodoxiei americane. Deși a abandonat din motive de sănătate încă din 1980 conducerea mănăstirii, Maica Alexandra a continuat să rămînă inima acestei comunități strînse în jurul ei și marcate de statura ei duovnicească autentică și inconfundabilă, alcătuită din smerenie, simplitate și bucurie.

În toamna anului 1990, la invitația asociației caritative „Christiana" (care grupează medici și laici ortodocși acționînd cu concursul Patriarhiei și Ministerului Sănătății) Maica Alexandra a făcut o vizită în România (a vizitat Branul natal, a stat o săptămînă la mănăstirea Pasărea), unde a fost primită cu deosebită căldură. La întoarcerea în Statele Unite s-a declarat extrem de impresionată de vigoarea credinței în țara ei natală, dar și neliniștită de lipsa cronică de mijloace materiale, mai ales în ce privește pe sugarii și copiii foarte mici handicapați fizic sau mintal, sau atinși de SIDA, în număr de cîteva zeci de mii. În acest context, și-a exprimat dorința de a organiza acțiuni de întrajutorare medicală și de a crea în America un Serviciu de înfiere de copii români. („S.O.P." nr. 156, martie 1991, p. 18).

Veșnică pomenire!

Pr. prof. Dr. Ioan I. Ică

ÎNSEMNĂRI, NOTE, COMENTARII

Ziarul „România Liberă", nr. 486/14—15 septembrie 1991, publică în p. 5, sub titlul *„Epistolar"* o dispută privitoare la originea şi rolul creştinismului în sînul poporului român şi la dialogul teologic dintre Biserica Romano-Catolică şi Bisericile Ortodoxe. Cel care deschide această dispută este d-l Ioan Trif din Oradea, răspunsul la afirmaţiile sale fiind consemnat în urma „consultării unor persoane autorizate, implicate ele însele în dialogul teologic dintre cele două Biserici". D-l Trif, asemenea altor persoane angrenate în aceste dispute de-a lungul vremii, reia afirmaţiile potrivit cărora „peste moştenirea iniţială latino-romană a poporului român s-a suprapus şi se suprapune slavo-bizantinismul oriental. În etapa actuală se resimte tot mai pregnant dualitatea antagonistă dintre latino-românism şi slavo-românism, fapt ce împarte elementul românesc în două tabere mari". Această dezbinare a românilor este întreţinută şi de cele două biserici: ortodoxă şi unită (greco-catolică), prima susţinînd caracterul strămoşesc al influenţei, iar cea de-a doua caracterul benefic al unirii din 1700 cu Roma, căci în primul mileniu credinţa protoromânilor s-a caracterizat prin ritul latin".

Asemenea afirmaţii surprinzătoare le face şi Prof. univ. Dr. Petru Rezuş, în articolul „Bizantinismul ortodox şi latinitatea" (România Liberă, nr. 501/5—6 octombrie 1991, p. 5) care, citînd în sprijinul aserţiunilor sale pe istoricii A.D. Xenopol şi D. Onciul, precum şi pe criticul E. Lovinescu, susţine că intrarea „poporului nostru sub influenţa Bisericii bizantine" prin „desprinderea noastră de latinitate" este „o catastrofă istorică". Urmările au fost că „bizantinismul ne-a rupt, astfel, de legăturile noastre vii şi organice de latinitatea popoarelor occidentale". În dorinţa de a aduce argumente celor care vor cu orice preţ să ne integrăm în Europa în care vieţuim de la formarea noastră ca popor, autorul denigrează Biserica Ortodoxă, Biserica strămoşească susţinînd că prin ea am căzut „sub influenţă cultică şi calendaristică a limbii slave, deşi vorbeam altă limbă şi ne formasem ca popor latin", că după prăbuşirea imperiului româno-bulgar „locul slavizării îl va lua grecizarea prin rămăşiţele fanariote ale imperiului bizantin" ş.a. După opinia autorului, la ora actuală „faţă de tributarismul slavon apoi grec, Ortodoxia se laudă cu tradiţionalismul ei. Dar acest lucru a determinat statica sa doctrinară. Teologii ortodocşi trăiesc mai mult din teologumene, imitîndu-l pe H. Andrutsos şi s-au nărăvit la paginile populare ale scriitorilor filocalici...". Aluziile autorului la opera şi persoana unuia dintre cei mai însemnaţi teologi ortodocşi — român — sînt evidente. Ceea ce pentru Ortodoxie reprezintă un mijloc de înnoire duhovnicească în spiritul tradiţiilor patristice, pentru autor rămîne doar „scrieri caduce postpatristice".

Răspunsul competent la afirmaţiile de mai sus este dat de către d-l Alexandru Duţu, sub titlul „Bizantinism, latinitate şi secularizare" (România Liberă, nr. 501/5—6 octombrie 1991, p. 5), care sesizează că în articolul pr. prof. Rezuş sînt două probleme: „prima se referă la tradiţia culturală română, a doua la raportul dintre dogmă şi mişcarea de idei". Acestea au fost ridicate în ţările sud-est europene de către cărturarii care au atacat Biserica, acuzînd-o de pasivitate sau de incapacitate de a rezista în faţa presiunilor politice, fie de colaborare cu vechea putere. Din această cauză s-au format două curente. Primul „se întemeiază pe continuitatea gîndirii şi pe recunoaşterea rolului Bisericii în viaţa naţională, cel de al doilea este un curent predominant laic şi expediază viaţa religioasă în casele oamenilor, refuzînd implicarea religiei în viaţa socială. Primul curent porneşte de la tradiţia bizantină, al doilea de la exemplul Europei „luminate". De aici ideea curentă la noi că ori eşti patriot, ori eşti european". În acest caz — afirmă autorul — adevărul este la mijloc. „Nici adorarea trecutului, nici respingerea lui nu sînt soluţii realiste, de vreme ce trecutul se amplifică tot timpul datorită noilor fenomene ce i se adaugă zi cu zi, mai mult, de vreme ce trecutul nu poate fi schimbat". Din argu-

mentele autorului privitoare la Bizanț, aflăm că acesta „a fost una din marile culturi ale lumii, cu o substanță și o vigoare cel puțin egale Evului Mediu occidental, care a preluat multe elemente bizantine". „Latinitatea noastră este clar formulată de umaniștii din secolul 17 care, concomitent, își afirmă atașamentul față de Biserica Ortodoxă. Sînt clare, în acest sens, paginile din cronicile lui Grigorie Ureche sau Constantin Cantacuzino. Apoi națiunea trece pe primul plan, ca la istoricii Școlii Ardelene, pentru ca Biserica să fie marginalizată în istoriografia practicată de pașoptiști. Progresele secularizării gîndirii și vieții sociale au fost însoțite de o ostilitate crescîndă față de Bizanț, întrevăzut prin prisma culiselor politice (care în general nu sînt cele mai incitante și mai salubre) și a clișeelor fabricate de gînditorii iluminiști, ca Voltaire. Critica Bizanțului a trecut sub tăcere puternicul filon roman din civilizația dirijată de Constantinopol, așa că nu putem considera o tragedie influența bizantină care ar fi provocat o ruptură față de lumea latină. Denigrat de apologeții catolicismului, de filosofii luminați, de istorici interesați de progresul economic, Bizanțul este considerat de specialiști ca Toynbee și mulți alții una din marile forme ale civilizației universale și este păcat că, moștenitori ai ei, o cunoaștem prea puțin. În cazul român, sinteza latinitate + ortodoxie formează tocmai nota de profundă originalitate a culturii noastre".

Referitor la raportul dintre dogmă și mișcarea de idei, autorul afirmă că „în nici un caz noul dialog sau răspunsul la solicitările veacului nu poate ajunge pînă la reconsiderarea dogmelor. Dogma nu este supusă timpului, iar dialogul nu presupune cedări în materie esențială. Ortodoxia nu s-a născut „spre a se deosebi de romano-catolicism". Ortodoxia a rămas pe pozițiile pe care le-a părăsit Biserica din Roma atunci cînd s-a angajat în viața politică și socială a vremii. Ortodoxia trebuie să învețe din greșelile sale și ale altora, fără să le repete. Miracolul ortodox constă tocmai în puritatea dogmelor, în fidelitatea față de cele 7 concilii ecumenice". Nu ne putem considera nici „nărăviți" în paginile „*Filocaliei*", deoarece numai „o filosofie bazată pe *Filocalie* poate explica mai limpede lumea contemporană decît eternul balans între idealism și materialism".

Pe linia apărării Bisericii strămoșești și a promovării adevărului istoric, se situează și articolul Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, intitulat „*Originea apostolică a creștinismului românesc*" (România Liberă, nr. 511/19—20 octombrie 1991, p. 5). În fața încercărilor care amenință „unitatea și identitatea spirituală a poporului român", primejduind însăși existența lui", autorul prezintă argumente istorice, biblice, lingvistice ce demonstrează că „poporul român a fost adus la credința autentică în Hristos (de aici numele de creștini) direct de Apostoli, înaintea tuturor popoarelor din Occident. Creștinismul poporului român este un creștinism pre-roman și pre-occidental".

Diacon P. Cherescu

HENRI DE LUBAC — IN MEMORIAM

I.

S-a stins din viață la 4 septembrie 1991, la venerabila vîrstă de 96 de ani — ne informează „La Documentation catholique" nr. 2036, 20 octombrie 1991, p. 909 — unul din cei mai importanți teologi și gînditori creștini ai secolului XX: părintele Henri de Lubac. Figură legendară deja în Biserica romano-catolică a cărei evoluție din ultimul secol a însoțit-o fidel și critic totodată, el este autor al unei opere teologice imense, însumînd, afară de sute de articole, studii și recenzii răspîndite prin reviste, cca 50 de volume cu un total de peste 13 000 de pagini.

Născut la 20 februarie 1896 în orașul Cambrai, din nordul Franței, păr. de Lubac a intrat de foarte timpuriu (încă din 1913) în ordinul iezuit, în cadrul căruia își va desfășura, nu fără dificultăți (care nu l-au ocolit nici pe el, cum nu i-au ocolit nici pe prietenii săi Teilhard de Chardin și Hans Urs von Balthasar), întreaga sa activitate. Ia parte activă ca soldat în luptele din primul război mondial în care va fi grav rănit cu urmări care-i vor marca pînă la sfîrșitul vieții sănătatea — ceea ce nu l-a împiedicat însă în efortul intelectual gigantic, în care s-a angajat metodic și tenace vreme de peste șapte decenii.

La încheierea studiilor filosofice și teologice superioare ale ordinului între anii 1920—1926, în 1929 este hirotonit preot și numit profesor de teologie fundamentală și, mai tîrziu, de istoria religiilor la cunoscuta facultate de teologie iezuită de la Lyon-Fourvière, în cadrul căreia își va desfășura întreaga sa carieră. Aici se angajează în vaste lecturi teologice ce acopereau practic întreaga istorie a teologiei și gîndirii creștine, de la Irineu, Origen și Augustin trecînd prin Thoma d'Aquino, medievali și scolastica iezuită a epocii baroce, pînă la marile figuri catolice din secolul XIX: Möhler, Newman și Scheeben. Leagă totodată strînse prietenii întreținute în vaste și extrem de prețioase documentar corespondențe teologico-filosofice (editate ulterior de el, însoțite de erudite comentarii) cu principalii reprezentanți ai celei de-a doua generații de gînditori creștini stigmatizați ca „moderniști" și asupra cărora plana constant amenințarea excomunicării din 1906; e vorba de M. Blondel, L. Laberthoniere, abatele Monchanin (acesta va pleca în 1939 în India, inițiind alături de păr. Henri le Saux interesantul experiment al unei comunități monahale creștine trăind după regulele unui ashram hindus), și, mai ales, păr. Teilhard de Chardin.

Alături de colegi de ai săi de la Lyon — cum ar fi păr. Y. Congar, B. de Solges, D. Chenu, G. Fessard, H. Brouillard — și de celebrii ucenici — cum au fost păr. Jean Danielou și Hans Urs von Balthasar, pe care i-a îndreptat spre studiul aprofundat al patristicii grecești, inspirîndu-le monografiile despre Origen, Grigorie de Nyssa și Maxim Mărturisitorul — alături de aceștia, deci, păr. H. de Lubac s-a aflat în anii '30—'40 în centrul unei ample și profunde mișcări de înnoire a teologiei catolice a vremii: așa-numita „la nouvelle theologie". Aceștia și-au propus depășirea critică a schemelor abstracte și raționaliste ale aridelor manuale de teologie neoscolastice prin întoarcerea creatoare la sursele vii ale Tradiției Bisericii vechi, reprezentate de gîndirea Părinților greci, cu ajutorul căreia se dorea ieșirea din opoziția medievală dintre augustinism și tomism. Bineînțeles, acest dialog critic cu tradiția occidentală nu ignora ci, dimpotrivă, făcea cu putință confruntarea critică și dialogul cu principalele opțiuni ale modernității. În acest sens, păr. de Lubac a întemeiat și condus în 1941 cunoscuta colecție de monografii teologice contemporane și istorice: „*Theologie*" (peste 140 de volume apărute pînă în prezent), iar alături de păr. J. Danielou, Fontoyont și Montdesert, a întemeiat și coordonat începînd cu 1942 nu mai puțin celebra colecție de texte patristice și medievale editate

critic, traduse și comentate: „Sources Chrétiennes" (peste 380 de volume apărute pînă în prezent). În anii grei ai ocupației naziste, a luat parte activă, alături de abatele Couturier, de păr. Chaillet, Yves de Montcheuil (împușcat) Chambre, de Mounier și de echipa de la „Esprit", la rezistența religioasă și spirituală contra ocupantului hitlerist.

În aceeași perioadă a anilor '30—'40 încep să apară, pregătite de numeroase articole și studii preliminare, primele sale cărți, rezultate din amplele investigații întreprinse în domeniile patristicii și istoriei teologiei creștine, ca și al istoriei religiilor și gîndirii contemporane (Proudhon, Feuerbach, Nietzsche, Marx, Kierkegaard). Rod al unor vaste lecturi și îndelungate meditații pe marginea acestora, sprijinite de o uriașă erudiție istorică și teologică, ele trădează, în pofida aparenței lor diversități și lipse de legătură, o inspirație centrală și o tematică comună abordată din multiple și extrem de diverse perspective. Și anume, ele trădează preocuparea autorului lor pentru teologie autentic bisericească care recuperează și dezvoltă teologic dimensiunea „catolicității" sau universalității constitutive a misterului lui Hristos și al Bisericii lui într-o viziune teologică echilibrată și integrativă (exemplară în acest sens e cartea sa „de debut", purtînd titlul programatic: *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, coll. Unam Sanctum 3, Paris, 1938), iar în centrul acesteia revelează preocuparea susținută cu problema raportului autentic, între om și Dumnezeu, ca misterul relației dintre natură și har (respectiv, rațiune și revelație, filosofie și teologie) abordat revoluționar pentru întreaga tradiție occidentală a problemei în monografia *Le Surnaturel* (1946).

Încercarea sa de a da o expresie mai adecvată paradoxului structurii ontologice ultime a creaturii spirituale umane — ca una angajată prin însăși constituția ei ființială într-o mișcare ce duce dincolo de limitele ei spre un țel supra-natural inaccesibil ei altfel decît prin har, deși cerut de năzuințele cele mai adînci ale naturii — și de a reveni astfel la o concepție organică despre raportul dintre natura umană și harul divin („exigence divine et desir naturel") în sensul celei a Părinților greci, contrazicea însă prea evident viziunea judiciară și dualistă, exterioară și dedublată asupra relației dintre har și natura umană „canonizată" de neo-scolastica manualelor bazată pe teologia tomistă iezuită a epocii baroce prin acceptarea ipotezei unei „nature" umane „pure" a-harice și anti-harice, cu scop natural propriu peste care se supraînalță etajul perfect exterior și nedatorat al supra-natura grației create. Reacția n-a întîrziat să apară. În 1946 teologul tomist Garrigou-Lagrange lansează împotriva păr. de Lubac și a școlii de la Lyon un violent atac, reprodus și de oficiosul Vaticanului „Osservatore romano", stigmatizînd-o sub eticheta peiorativă a adepților unei „noi teologii" de inspirație „modernistă". Totul va culmina în 1950, odată cu enciclica papei Pius XII „Humani generis" care punea în cauză întreaga „Școală de la Fourvière", cu dizgrația oficială. Împreună cu alți patru colegi, păr. de Lubac i s-a retras autorizația bisericească de funcționare ca profesor de teologie „pentru erori pernicioase asupra unor puncte esențiale ale dogmei catolice", cărțile îi sînt scoase din bibliotecile ordinului iar în jurul autorului lor ca și împotriva colegului său de ordin păr. Teilhard de Chardin, s-a țesut o perfidă și nemeritată conspirație a tăcerii (pentru că nu avusese loc nici un proces doctrinar formal). Situația a durat zece ani, în pofida alegerii sale în 1957 ca membru al Academiei de științe morale și politice, iar în 1959 ca membru al prestigiosului Institut al Franței. Cu toată retragerea impusă, păr. de Lubac a continuat să lucreze neobosit, dovedind ca și păr. Teihard de Chardin, o atitudine creștinească și bisericească exemplară, de semerenie și ascultare necondiționată de autoritățile Bisericii și ordinului său. Persecuției și adversității din partea oficialităților ecleziastice catolice le răspunde, astfel, cu uluitorul imn al Bisericii și remarcabila pledoarie pentru caracterul bisericesc al spiritualității creștine cuprinse în celebrele sale *Meditations sur l'Eglise* (1953).

Deși tîrziu, reabilitarea s-a produs în august 1960 cînd, spre surpriza generală, este chemat la Roma, alături de păr. Y. Congar și K. Rahner, de către papa Ioan XXIII, în calitate de expert în Comisia teologică de pregătire a Conciliului II Vatican (1962—1965). În această calitate va juca un rol important în elaborarea Constituțiilor dogmatice despre revelație *(Dei Verbum)* și Biserică *(Lumen Gentium)* și a Constituției pastorale asupra relației Bisericii cu lumea (*Gaudium et Spes*) prin care s-au reechilibrat într-un fel deciziile dogmatice unilaterale corespunzătoare

luate de Conciliul I Vatican (1870) — reechilibrări teologice în care gîndirea bisericească şi integratoare a păr. de Lubac a avut o contribuţie decisivă.

În pofida preţuirii aproape unanime de care se va bucura în epoca postconciliară din partea teologilor, preoţilor şi laicilor cultivaţi, păr. de Lubac a continuat să fie privit cu reticenţă şi superioritate deplasată, ca un teolog tradiţionalist depăşit, atît în cadrul ordinului jezuit francez cît şi de către o parte a ierarhiei. Aceasta în primul rînd datorită atitudinii sale critice şi pesimiste faţă de evoluţiile postconciliare din sînul Bisericii catolice, marcate de tot mai acute polarizări şi tensiuni rezultate din tendinţa de modernizare cu orice preţ a vieţii şi teologiei Bisericii, şi care a dus în multe locuri la abandonarea Tradiţiei şi a gîndirii bisericeşti echilibrate şi „catolice" reprezentate exemplar de Părinţi. În scopul contracarării acestei evoluţii primejdioase, inspiră şi înfiinţează în 1971 împreună cu Hans Urs von Balthasar o grupare de tineri teologi şi literaţi catolici, cu filiale în toate ţările europene, raliaţi în jurul „revistei internaţionale de teologie": „*Communio*" (cu apariţie simultană în germană, franceză, engleză, italiană şi spaniolă). Abia în ultimii 15 ani încep să se înmulţească onorurile şi recunoaşterile oficiale care au culminat prin numirea sa în 1986 de către papa Ioan-Paul II ca şi cardinal al Bisericii catolice.

De o modestie proverbială a continuat să trăiască retras (effacé, e cuvîntul francez cel mai potrivit) şi să-şi publice periodic monografiile sale istorico-sistematice, toate lucrări capitale, de pionierat şi de referinţă în temele abordate, preferînd şi aici să dea cuvîntul unor voci pe nedrept uitate şi marginalizate ale Tradiţiei Bisericii în loc de a-şi exprima direct propriile sale concepţii. Reabilitarea şi reactualizarea gîndirii unor figuri marcante ale gîndirii creştine privite însă cu suspiciune de Biserică în timpul vieţii lor, cum sînt Origen, exegeza spirituală medievală, Pico de la Mirandola, Joachim da Fiore, Teilhard de Cardin, ş.a. ocupă o parte importantă, dacă nu cea mai amplă, a operei sale.

Aşa cum evidenţia cu pătrundere Hans von Balthasar în micro-monografia pe care i-a dedicat-o în 1976 cu prilejul împlinirii a 80 de ani de viaţă (*Henri de Lubac. Sein organisches Lebenswek*, Einsiedeln, 1976, 100 p.), cu toată aparenţa ei lipsă de unitate, vasta operă a păr. de Lubac este o „operă organică" dominată de viziunea „catolicităţii" constitutive a teologiei şi vieţii Bisericii, întemeiate pe relaţia paradoxală dintre natura umană şi har pe care o revelează „misterul supranaturalului". Privită astfel, opera păr. H. de Lubac prezintă următorul tablou:

— Viziunea programatică a catolicităţii, în care apar „in nuce" aproape toate temele cărţilor sale viitoare, viziune cuprinsă în: *Catholicisme. Les aspects socieaux du dogme* (1938).

— Critica celor „două ateisme":

— occidental: *Drame de l'humanisme athèe* (1944); *Proudhon et le christianisme* (1945); *Atheisme et sens de l'homme* (1968);

— extrem-oriental (budist): *Aspects du bouddhisme* I—II (1951, 1955) şi *Recontre du bouddhisme et de l'Occident* (1952).

— Misterul lui Hristos:

— relaţia natură-har: *Le Surnaturel* (1946), monografie reluată şi amplificată ulterior istoric şi sistematic în cele două volume complementare din 1965: *Augustinisme et theologie moderne* şi *Le Mystère du Surnaturel*; *Petite Cathechese sur nature et grâce* (1980);

— reabilitarea sensului spiritual al Scripturii şi a exegezei duhovniceşti a Bibliei la Părinţi şi în Evul Mediu: *Histoire et Esprit. L'interpretation de l'Ecriture chez Origène* (1950) şi cele 4 voluminoase tomuri din seria: *Exegèse medievale. Les quatre sens de l'Ecriture* I—IV (1959, 1961, 1964);

— reabilitarea receptării teologice a evoluţionismului naturii întreprinse de Teilhard de Chardin: *La pensée religieuse de Th. de Chardin* (1962); *La priere de Th. de Ch.* (1964); *Th de Ch. missionnaire et apologiste* (1966); comentar la poemul acestuia *L'eternel feminin* (1969); *Theilhard posthume: reflexions et Souvenirs* (1977), ş.a.

— Caracterul paradoxal al cunoaşterii lui Dumnezeu şi al creştinismului evidenţiat în remarcabilele volume de aforisme teologice: *De la connaisance de Dieu* (1945) reluat şi completat în *Sur le chemins de Dieu* (1956); şi respectiv, *Paradoxes*

(1946) şi *Nouveaux Paradoxes* (1954) reluate într-un singur volum în 1959: *Paradoxes suvis de Nouveaux Paradoxes*.

— Biserica, întrupare a „catolicităţii" misterului lui Hristos: *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Âge* (1944); *Meditations sur l'Eglise* (1953); *Paradoxe et Mystère de l'Eglise* (1967); *L'Eglise dans le crise actuelle* (1969); *Les Eglises particulières dans l'Eglise universelle* (1971).

— credinţa Bisericii: *La foi chretienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres* (1970) (valoroasă sinteză doctrinară).

La acestea se adaugă, pe lîngă masivele volume de corespondenţă comentată (Blondel-Valensin, 3 vol. 1957—1965; Blondel-Teilhard, 1965; Blondel-Wehrle, 2 vol. 1969; *Teilhard, lettres intimes à Valensin, B. de Solages et H. de Lubac*, 1972, etc.), monografiile voluminoase ale ultimilor ani:

— *Pic de la Mirandole. Interpretations et discussions* (1974).

— *La posterité spirituelle de Joachim de Fiore* I—II (1979, 1984).

— *Theologie d'histoire I.: La lumiere du Christ* (1990).

Şi, în fine, darea de seamă personală asupra propriei opere:

— *Memoire sur l'occasion de mes écrits* (1989).

„Părintele de Lubac a fost — spunea în alocuţiunea sa funebră card. Paul Poupard, preşedintele Consiliului pontifical pentru cultură — un dar al harului pentru Biserica timpului nostru. Teolog exemplar, el ne-a învăţat prin opera lui gigantică ca şi prin viaţa sa smerită de monah încercat că teologia e înţelegerea credinţei animată de iubirea lui Hristos în taina Lui mîntuitoare. Cufundat în marea Tradiţie una şi multiformă a Părinţilor Bisericii Răsăritului şi Occidentului a resuscitat pornind de aici iubirea noastră de Hristcs şi de Biserică devenind, la rîndul lui, el însuşi un Părinte pentru Biserica vremii noastre. Spirit veghetor în cetate, el a ţinut treze spiritele noastre faţă de pericolele antiteismelor anticreştine pozitivist, nazist şi comunist. În acelaşi timp, cultura sa excepţională şi deschiderea sa de spirit, fără ochelari de cal, ne-a pus în dialog cu gîndirea Orientului cît şi a Occidentului, pe căile lui Dumnezeu. Imensa sa erudiţie, dominată suveran, ne-a redat gustul surselor hrănitoare spre a iriga întrebările noastre adeseori seci. Iar opera sa profund catolică ne-a ancorat iubirea Sfintei noastre Maice, Biserica — *Unam Sanctum* — pe care a slujit-o şi iubit-o fără încetare" („Doc. cath." nr. 2036, 20 oct. 1991, p. 909).

Gîndirea păr. de Lubac este, într-adevăr, mărturia impresionantă a unui adevărat *homo ecclesiasticus* al epocii moderne, şi, ca atare, teologia sa este o teologie „ecclesiocentrică" (H. U. von Balthasar, *op. cit.*, p. 95). Alcătuită din unirea paradoxală a unei serii de aspecte contrastive ireductibile (transcendenţă — imanenţă, etern-temporal, contemplaţie-acţiune etc.), Biserica trimite spre un mister fundamental aflat în centrul ei — Misterul lui Hristos. Fără a fi ea însăşi misterul central ci doar reflexul (lună) Misterului central Hristos (Soarele), ea aparţine totuşi misterului, şi, ca atare, nu poate fi sesizată şi exprimată adecvat de nici un concept sau imagine: ca mister, adică în calitatea ei de vestitoare a Cuvîntului lui Dumnezeu, săvîrşitoare a Tainelor, şi maică-născătoare a Sfinţilor, Biserica este mai mare decît credinciosul care gîndeşte asupra ei, îl precede pe acesta, care trebuie să o privească drept mamă duhovnicească a sa. Biserica pe latura ei umană este anticipată exemplar în figura Fecioarei Maria, Născătoare de Dumnezeu (fapt evident pentru exegeza patristică şi medievală a Cîntării Cîntărilor). Hristos este accesibil numai prin Biserică şi în Biserică. Biserica este astfel „poarta cea strîmtă" prin care trebuie să se plece tot cel ce vrea să intre la Dumnezeu prin credinţă. De fapt subiectul ultim al credinţei nu este individul izolat, ci Biserica. Biserica este implicată în însăşi actul credinţei, act realizat paradigmatic de Fecioara Maria în deplină uitare de sine, smerenie, în faţa voii lui Dumnezeu — singura atitudine umană care face cu putinţă primirea Revelaţiei divine în care îşi găseşte împlinirea corectă şi năzuinţa naturală a creaturii spirituale după Dumnezeu al Cărui chip îl poartă. Ascultarea de Biserică şi credinţa în Biserică sînt chemate însă să devină ascultare şi credinţă în şi împreună cu Biserica şi dezvoltate ca un răspuns activ la mişcarea de autorevelare şi autocomunicare a lui Dumnezeu Cel în Treime omului în Cuvînt şi Taine. De aceea este imperios necesară depăşirea concepţiei medievale înguste

individualist-pietiste despre mîntuire în sensul generos al unei viziuni „catolice", universale, despre Hristos şi Biserica Lui descrise de Sfinţii Părinţi. Aceasta se identifică — după cum arată cartea-program: *Catholicisme* (1938) — cu redescoperirea şi reintegrarea dimensiunilor „socială" şi „istorică" ale misterului lui Hristos, totul sub semnul „dialecticii" trinitare autentice între „personal şi comunitar", respectiv „transcendent şi imanent". Singură această viziune „catolică", universală şi echilibrată, despre misterul lui Hristos şi al Bisericii Lui poate evidenţia superioritatea creştinismului faţă de celelalte opţiuni religioase şi ateismele, marxist sau budist, vehiculate în epoca actuală.

Ca mostră revelatoare pentru discursul teologic al păr. de Lubac, al cărui stil se distinge, pe lîngă profunzimea conţinutului, şi printr-o transparenţă deosebită a ideilor şi o limpezime clasică a formulărilor, am ales capitolul VII: *Le Salut par l'Eglise* şi epilogul: *Mysterium Crucis* din faimoasa sa carte-program *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, coll. Unam Sanctum 3, Paris, 1938, p. 157—184, 291—292. (Din motive de spaţiu am redus numărul şi dimensiunea notelor la esenţialul lor). Primul fragment oferă liniile directoare generale ale răspunsului creştin autentic la atît de des auzita astăzi întrebare privitoare la sensul mîntuirii în afara Bisericii, iar cel de-al doilea concentrează lapidar într-o formulare succintă şi memorabilă „esenţa creştinismului" adevărat — taina Crucii, revelatoare a modului nou, divin, de existenţă al omului în Hristos şi ca atare, centrul şi modelul vieţii Bisericii.

II.

MÎNTUIREA PRIN BISERICĂ

Punerea problemei: Revenim mereu la Biserică, fără a-i putea disocia vreodată de realitatea ei mistică existenţa ei vizibilă şi temporală. Ea este la început şi tot ea este şi la capăt, şi întreg spaţiul dintre aceste două puncte este şi el plin de ea: de pregătirile şi dezvoltările ei .În lumina acestei viziuni a credinţei, istoria religioasă a umanităţii se luminează, complexitatea ei se organizează şi se împrăştie contradicţia pe care mulţi au fost tentaţi să o creadă iremediabilă între dogma chemării universale şi mîntuire şi dogma necesităţii Bisericii pentru însăşi această mîntuire.

Pusă în chip tragic în faţa conştiinţei creştine de descoperirile succesive ale geografiei, istoriei şi preistoriei, descoperiri care, făcînd să crească în mod nemăsurat realitatea umanului, păreau să micşoreze în aceeaşi măsură realitatea lui Hristos, problema „mîntuirii necredincioşilor" a fost puţin cîte puţin rezolvată de marea majoritate a teologilor în singurul sens cu adevărat catolic, universal. A fost respinsă şi condamnată soluţia strîmbă a unui Saint Cyran, care striga într-un fel de entuziasm sacru: „Nici o singură picătură de har nu cade asupra păgînilor", şi a janseniştilor care, concepînd divinitatea după chipul umanităţii celei mai meschine se temeau să nu „înjosească darul lui Dumnezeu risipindu-l". Respinsă a fost deopotrivă, ca inadecvată problemei, şi soluţia prin recursul la miracole, a căror lege e raritatea: cum să crezi că Dumnezeu înmulţeşte, contrar ordinii Providenţei, revelaţiile individuale? Respins a fost, în fine, şi expedientul unei mîntuiri naturale, soluţie care ar azvîrli pentru eternitate în ternele Limburi imensa majoritate a unei umanităţi făcute totuşi după chipul lui Dumnezeu. Expusă în secolul al XVI-lea de abatele Trithème şi de arhiepiscopul Claude Seyssel, reluată de numeroşi apologeţi în secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea împotriva obiecţiilor lui Jean Jacques Rousseau, această teză era prea contrară tradiţiei celei mai solide pentru a avea şanse reale de a triumfa. Fără a închide ochii asupra chinurilor atîtor mulţimi „care şed în umbra morţii", credem, totuşi, împreună cu Sf. Irineu, că dintru început şi sub toate cerurile, Fiul Îl descoperă mai mult sau mai puţin obscur pe Tatăl întregii creaturi şi că El poate fi „mîntuirea şi pentru cei născuţi în afara Căii".[1] Credem, împreună cu Sf. Ciprian şi Sf. Ambrozie, că Soarele divin al Dreptăţii lumi-

1 *Adversus Haereses*, 2, 22, 4; 3, 18, 7; 4, 20, 6—7; 4, 22, 2; (P.G. 7 col. 784, 937, 990, 1036—7, 1947). *Demonstratio*, cap. 34.

nează peste toți și pentru toți.[2] Împreună cu Sf. Ioan Hrisostom, mărturisim că harul e revărsat pretutindeni și că nu ocolește nici un suflet în chemările lui.[3] Împreună cu Sf. Ieronim și Sf. Chiril al Alexandriei nu refuzăm a spune că nici un om nu se naște fără Hristos.[4] În fine, împreună cu Sf. Augustin, cel mai sever însă dintre toți Părinții, admitem cu bucurie că îndurarea divină a lucrat întotdeauna în toate popoarele și că păgînii înșiși și-au avut „sfinții" lor „ascunși"[5] și profeții lor.[6] În ciuda diversității explicațiilor de detaliu, și oricare ar fi gradul de optimism sau pesimism practic spre care înclină fiecare potrivit temperamentului, experienței sau tendințelor lui teologice, există astăzi un acord în a recunoaște, potrivit acestor sugestii ale Părinților și principiilor Sf. Thoma d'Aquino, că harul lui Hristos e universal și că nici un suflet de bună voință nu este lipsit de mijlocul concret de a se mîntui — în sensul deplin al cuvîntului.[7] Nu există nici un om, nici un „necredincios" a cărui întoarcere supranaturală la Dumnezeu să nu fie posibilă în baza vieții sale raționale.

Dar chiar din această soluție se naște îndată altă problemă ai cărei termeni trebuie bine înțeleși. Într-adevăr, Hristos nu s-a mulțumit să săvîrșească Jertfa Sa răscumpărătoare și să-i anunțe pe deasupra vestea cea bună spre mîngăierea anticipată a unora. El a predicat o Lege, a întemeiat o Societate. A poruncit ucenicilor Lui să răspîndească atît pe una cît și pe cealaltă. A declarat că credința în Persoana Lui și alăturarea la Biserica Lui sînt condiția indispensabilă a mîntuirii. Ori dacă orice om poate cel puțin la rigoare și oricît de precar să se mîntuiască, pentru ce această Biserică? Rolul ei ar fi doar acela de a oferi o mîntuire mai bună sau mai sigură unui mic număr de privilegiați? Sau, dacă se presupune că prezența ei e necesară în lume pentru ca harul, al cărui unic depozitar în drept ea este, să iradieze misterios în jurul ei chiar și asupra celor ce-l ignoră, de ce acest apel reînnoit neîncetat de douăzeci de veacuri, la extinderea ei ca fiind sarcina cea mai urgentă dintre toate? Oricare ar fi ipoteza, cum să se mai pretindă că necesitatea Bisericii ar fi una absolut vitală?

Problema nu apare, mai puțin acută sub aspectul ei practic. În măsura în care se deschide ușa mîntuirii și celor numiți, impropriu de altfel, „necredincioși", nu se diminuează pînă la evaporare necesitatea apartenenței lor la Biserica văzută? În numele a ce li s-ar mai putea impune obligația de a intra în ea? Nu e de ajuns să se răspundă la această întrebare spunîndu-se: această obligație nu revine decît celui ce întîlnește în drumul vieții lui Biserica. Pentru că s-ar putea pune întrebarea: pe ce se bazează acest precept pozitiv? Și nu va fi suficient să se replice doar cum că între un „necredincios" și un credincios diferența în ce privește condițiile mîntuirii este considerabilă. Căci dacă această diferență, pe care nimeni n-o pune la îndoială, n-ar fi cu toate acestea decît una de la mai mult la mai puțin, cum să înțelegem faptul că, la rigoare fiind suficient mai puținul, sîntem totuși obligați la mai mult? Desigur ar fi o nechibzuință să nu alegi condițiile cele mai favorabile și este o nebunie să neglijezi mijlocul unei viețuiri în plenitudine, dar fap-

---

2 Hilarius, *In Psalm*, 118, lamed, nr. 5 (Z.p. 459). Ambrosius, *In Psalm* 118, s. 8, n. 57 (P. p. 186); cf. s. 19, n. 39 (p. 442).

3 *In Johan. hom.* 8, 1 (P.G. 59, 65); *In Rom. hom.* 5 (P. G. 60, 427).

4 Hieronymus, *In epist. ad. Galatas* c. 1 (P.L. 26, 326). Cyrillus Alex., *Thesaurus* (P. G. 75, 294—5). Cf. Clement Alex. *Protrepticus*, cap. 9, n. 88.

5 *„Latentes Sancti": De catechiz. rudibus* s. 22, n. 40 (P.L. 40, 339); *Contra duas epist. Pelag.* 1.3, c. 4, n. 8 (P.L. 44, 593); *Epist.* 102, n. 10 și 15 (P.L. 33, 374 și 376); *Epist.* 164, c. 1, n. 2 (P.L. 33, 709), etc.

6 *Contra Faustum* (1. 19, c, 2: există trei Legi, „item Prophetae, alii sunt Judaeorum, alii Gentium, alii Veritatis... Dubitandum non est, et Gentes suos habere Prophetas" (P.L. 42, 3478); *De Civitate Dei*, 1.8, c.23 (P.L. 41, 247—9), 1.18, c.23, n.2 (col. 580) și c. 47 (col. 609).

7 P. Radbert, *In Math.* 1.9, c.20: „Dominus noster Jesus Christus... totius humani generis curam gerit et in omni tempore universos ad culturam legis divinae conducere nunquam cesat" (P.L. 120, 6—74). Hugo de S. Victor, *Explan, in cant. B. Mariae:* Nemo ad gratia excluditur, sed in omni gente, qui timet Deum et operatus justitiam, acceptus est illi" (P.L. 175, 427).

tul n-ar putea fi în sine o crimă. Pater Faber a putut astfel spune (poate nu fără un anume exces) într-o lucrare foarte răspîndită că dacă n-am fi fost orbiți de lumina care ne inundă, „pretinsele întunecimi ale păgînismului" ar fi în ochii noștri „o lumină veritabilă care luminează pe tot omul ce vine în lume"[8] și că, în orice caz, nimic nu e mai frumos decît efortul atîtor misionari de a ne descoperi, cu simpatie divină și umană, elementele religiei autentice care înnobilează pînă și cultul populațiilor celor mai disprețuite. Dar dacă aceste elemente se pot găsi pretutindeni, chiar dacă amestecate; dacă cel puțin în unele cazuri aceste tenebre sînt deja atît de luminoase, de ce obligația de a căuta acest surplus de lumină pe care-l aduce copiilor ei Biserica? Dacă un creștinism implicit e suficient pentru mîntuirea celui care nu cunoaște nimic altceva, de ce să mai căutăm un creștinism explicit? Pe scurt, dacă tot omul poate fi mîntuit printr-un supranatural posedat în mod anonim,[9] cum vom mai susține că el are datoria de a recunoaște expres acest supranatural prin mărturisirea credinței creștine și supunerea față de Biserica universală?

Pentru a merge pînă la capătul efortului ei, Biserica în mersul ei nu are desigur nevoie să i se furnizeze dinainte un răspuns sistematic la aceste întrebări. Îi este suficient să știe că potrivit intențiilor divine și instruirii lui Hristos, ea este singura cale normală de mîntuire. Și aceasta e de ajuns și pentru credința noastră... Dar „chiar și divină, o poruncă nu e rațiunea ultimă a nimic. Rațiunea ultimă a poruncii nu este porunca, ci armonia"[10] — iar travaliul teologic n-a constat, într-o mare măsură, tocmai din umila căutare a acestei „armonii"? Faptul de a încerca, în măsura posibilului, căutarea și găsirea rațiunii din spatele afirmației credinței care întemeiază activitatea misionară a Bisericii nu este deloc interzis, dimpotrivă, poate fi foarte util a arăta în același timp modul în care se acordă cu ea afirmația complementară, nu mai puțin sigură, a mîntuirii posibile pentru „păgîni". Oare nu cu acest preț se va asigura definitiv dreptul de cetate teologic doctrinei ce prevalează din fericire astăzi în privința acestor chestiuni? Căci este important desigur, să nu dăm nici cel mai mic pretext reproșului pe care-l adresau odinioară (cel mai adesea pe nedrept) janseniștii teologiei jezuiților acuzîndu-i de a fi condus, prin maximele lor false asupra posibilității de mîntuire în toate religiile, întregul veac modern la necredință.

*

Mîntuire și Revelație. Explicația dorită se găsește cel puțin în germene în principiile tradiționale pe care au încercat să le reamintească capitolele precedente. Neamul omenesc e unul. Prin natura noastră primară și, mai mult încă, în virtutea destinului nostru comun, sîntem mădularele unui același trup. Ori mădularele trăiesc viața trupului. Cum ar putea exista o mîntuire pentru mădulare dacă, prin imposibil, trupul însuși n-a fost mîntuit? Dar pentru acest trup — pentru umanitate — mîntuirea constă în a primi chipul, forma lui Hristos, iar aceasta nu se poate decît prin intermediul Bisericii universale. Nu ea este singura mesageră integrală și autorizată a Revelației creștine? Nu prin ea se răspîndește în lume practica virtuților evanghelice? Nu ea are, în fine, sarcina de a realiza, în măsura în care aceștia consimt la aceasta, unificarea spirituală a tuturor oamenilor? Astfel, această Biserică care, ca și Trup nevăzut al lui Hristos, se identifică cu mîntuirea finală, ca instituție vizibilă și istorică este mijlocul providențial al acestei mîntuiri. „Doar în ea se reface și recreează neamul omenesc".[11]

În afara creștinismului, umanitatea spirituală se poate neîndoielnic ridica prin excepții pe anumite piscuri spirituale — și e o datorie pentru noi, datorie poate prea adesea neglijată, să explorăm aceste piscuri spre a lăuda pe Dumnezeul milelor: mila creștină față de necredincioși, care nu purcede niciodată din dispreț, se poate

8 *Le Createur et la creature*, tr. fr. (1958). t. 2, p. 112.

9 Remarcabilă anticipare a teoriei „creștinismului anonim" susținută începînd cu anii '60 de K. Rahner și discipolii săi (n. tr.).

10 R. P. Charles, „Nouvelle Revue Theologique" 1929, p. 454.

11 Augustin, *Epist.* 118, n. 33; „Totum culmen auctoritatis lumenque rationis in illo uno salutari nomine atque in una ejus Ecclesia, recreando atque reformando humano generi constitutum est" (P.L. 33, 448).

naşte uneori din admiraţie. Dar cu aceasta Piscul suprem nu este încă atins şi există riscul de a ne îndepărta şi mai mult de El, atunci cînd vom lua drept El o altă înălţime oarecare mai excentrică.[12] Mulţi misionari au observat aceasta: este adeseori mult mai dificil — deşi faptul poate deveni în cele din urmă mult mai preţios — să faci să fie primit Adevărul deplin de sufletele asupra cărora şi-a pus marca ei o religie mai evoluată, fără ca, cu toate acestea, să poţi acuza aceste suflete de orgoliu şi perversitate. Judecînd însă sufletele individuale a căror poziţie în raport cu Împărăţia nu e cunoscută vreodată decît de Dumnezeu singur, ci sistemele obiective, aşa cum se răspîndesc ele social şi se prezintă examenului raţiunii, ceva esenţial lipseşte oricărei „invenţii" religioase care nu este o imitare a lui Hristos. Ceva lipseşte, de pildă, carităţii budiste: ea nu este caritatea creştină. Ceva lipseşte spiritualităţii celor mai mari mistici hinduişti: ea nu este spiritualitatea unui Sfînt Ioan al Crucii... Dar acestea sînt cazuri privilegiate. În afara creştinismului nu este totul în mod obligatoriu corupt, departe de aceasta, iar faptele nu confirmă această pretinsă lege a degenerării prin care s-a voit uneori să se explice întreaga dezvoltare religioasă a umanităţii lăsate, cum se credea, la mintea ei. Nu este totul corupt, dar ceea ce nu rămîne copilăresc în ele riscă întotdeauna să devieze, sau cade, oricît de sus s-ar ridica, în cele din urmă neputincios. În afara creştinismului, nimic nu ajunge la Capăt, la Capătul unic spre care tind fără să-l ştie, toate dorinţele omeneşti, toate eforturile omeneşti, şi care e îmbrăţişarea lui Dumnezeu în Hristos. Cele mai frumoase şi mai puternice din aceste eforturi au deci absolută nevoie de a fi fecundate de creştinism spre a-şi produce rodul lor de eternitate şi, cîtă vreme le lipseşte creştinismul, ele nu fac, în ciuda aparenţelor mult timp contrare, decît să sape în umanitate Golul, Vidul de unde se va înălţa strigătul spre unica Plenitudine, şi să-i reveleze mai puternic robia din care acesta îşi va întinde braţele spre Eliberatorul ei.[13]

În chip asemănător în afara Bisericii umanitatea încearcă să-şi strîngă mădularele. De milenii, prin haosul aparent al împrăştierilor şi întîlnirilor, al şocurilor şi aventurilor, al construcţiilor şi dezagregărilor sociale, un instinct puternic o împinge spre o „viaţă comună" ce traduce în afară ceva din această unitate pe care o simte în mod obscur în ea. Dar — şi nu o constatăm decît prea tîrziu — ea nu poate ajunge la capătul acestui efort din pricina tuturor forţelor de opoziţie ce lucrează peste tot şi pe care ea însăşi le naşte şi reanimează perpetuu. Cetăţile se dilată fără a înceta să fie închise, iar sub coeziunea lor internă persistă ostilitatea sufletelor. Dar iată Divina Casă zidită pe stîncă „în care, ca într-o Casă a Dumnezeului celui viu, toţi credincioşii sînt cuprinşi prin lanţul unei singure credinţe şi iubiri".[14] Singur Idealul pe care l-a lăsat Bisericii Lui Hristos este îndeajuns de pur şi de puternic — căci el nu este modelat de creierul omului, ci este viu şi se numeşte Duhul lui Hristos — pentru a inspira pe oameni să lucreze la unitatea lor spirituală, după cum singur Sacrificiul Sîngelui Său poate da eficienţă lucrării lor. Această „Umanitate divină", *unica dilecta Dei*, se constituie prin valorificarea Evangheliei în sînul Comunităţii universale sub asistenţa Duhului Sfînt.

Dacă Dumnezeu ar fi vrut să ne mîntuiască fără noi, ar fi fost suficient Sacrificiul lui Hristos. Dar însăşi existenţa Mîntuitorului nu presupune deja o îndelungată conlucrare a omului? O astfel de mîntuire n-ar fi fost de altfel demnă de persoanele pe care le-a vrut Dumnezeu să fim noi. Dumnezeu n-a vrut să lucreze barca de salvare a umanităţii ca dintr-o epavă. El a vrut să trezească în ea o viaţă, propria Lui Viaţă. Legea Mîntuirii reproduce aici legea Creaţiei: trebuia ca atunci omul să-şi dea concursul la scopul ei sublim, trebuie şi acum ca el să-şi dea concursul la izbăvirea lui. Hristos, deci, n-a venit să se substituie nouă — sau, mai degrabă, acest aspect de substituţie nu exprimă decît primul timp al operei lui — ci de a ne face în măsură să ne înălţăm prin El la Dumnezeu. Nu ca

---

12 „Cei ce sînt cei mai instruiţi cad în cele mai mari rătăciri", scrie Sf. Francisc Xavier, *Scrisoare către Părinţii din Goa*, 5 noiembrie 1549. Cf. Augustin, *Sermo*, 141, c. 4. n.4: „bene currunt sed in via non currunt. Quanto plus currunt, plus errant, quia a via recedunt" (P.L. 38, 778).

13 Clement, *Protrepticus* c. 7.

14 Constit. dogm. de Ecclesia, initium (Concil. I. Vaticanum).

să obțină o iertare exterioară — aceasta era un lucru făcut, în principiu, din veșnicie și presupus de Întruparea însăși, căci Răscumpărarea e un mister al iubirii și milei — ci ca să ne transforme interior. Din acest moment, umanitatea trebuie să conlucreze activ la mîntuirea ei și iată de ce Actului Sacrificiului Său, Hristos i-a adăugat revelația obiectivă a Persoanei Lui și întemeierea Bisericii Lui. Luînd lucrurile împreună, Revelația și Mîntuirea sînt legate, iar Biserica e Cortul lor unic.

*

Rolul necredincioșilor. Dar dacă Biserica — Biserica istorică, Biserica vizibilă și ierarhică — este astfel necesară pentru transformarea și desăvîrșirea efortului uman, ea nu este deloc desăvîrșită. Ea nu mai este peste tot nici măcar pe picior de lucru. Este, deci, urgentă nevoie ca ea să crească și, mai întîi, ca talia și înălțarea ei să egaleze pe cea a umanității. Desigur, nu știm ce ne rezervă în acest sens viitorul — și știm prea bine că jocul libertăților noastre contracarează neîncetat Voința divină: această ignoranță și această certitudine ne scutesc de multe iluzii. Dar nu ne putem îndoi, că, așa cum a fost odinioară pregătirea primei veniri a lui Hristos, misiunea providențială a timpului nostru este acum de a extinde peste tot Biserica pentru a permite Împărăției lui Dumnezeu să se adîncească în fiecare suflet.

Cîtă vreme ea n-a acoperit întreg pămîntul și n-a cimentat toate sufletele, creșterea este pentru Biserică o necesitate ce ține de natura ei. Istoria „misiunilor" ei este istoria propriei ei creșteri, propria ei istorie. Cuceririle ei sînt uneori lente, alteori marcate de reculuri, cum s-a întîmplat în secolul al VII-lea în fața progreselor fulgerătoare ale Islamului sau în secolul al XVIII-lea prin ruina creștinătăților din Extremul Apropiat. Iluzia de a fi atins deja aproape marginile lumii locuite împreună cu așteptarea apropiatului sfîrșit al lumii au încetinit acest efort. Sf. Grigorie cel Mare însuși, organizatorul misionării Angliei, nu mărturisea oare că în credința lui Biserica era deja bătrînă și că nu-și mai putea pune speranță decît în convertirea finală a lui Israel? Nu mai era după el nimic de făcut, pentru Biserică decît ca, bucurîndu-se de victoriile deja cîștigate, să se reculeagă și să-i întărească inima pentru asalturile lui Antichrist...[15] Cu toate acestea, Biserica și-a recunoscut întotdeauna sarcina întregului neam omenesc, pe care Evul Mediu îl rezuma în tripla descendență a lui Noe răspîndită pe cele trei continente[16] și de la care nu se învoia să excludă nici pe „pigmei", nici pe fabuloșii „sciți" cu urechi lungi, nici chiar pe fantasticii „kynocefali"...[17] Niciodată, din prima ei zi de existență, ea n-a pierdut din vedere acest scop. Un secol creștin care s-ar deturna de la această sarcină ar fi mai rău decît un secol eretic — și nu este acesta, de altfel, unul din semnele adevăratei Biserici a lui Hristos, păzitoare infailibilă a credinței, faptul că în nici un moment al istoriei ei n-a renunțat la aceasta?[18] Faptul ar însemna renegarea esenței ei însăși, a ceea ce Newman ar fi numit „ideea" ei. Catolicitatea ei, care e forța ei, este și o exigență perpetuă. Ea știe că „nu s-a născut pentru altceva decît pentru a propaga peste tot Împărăția lui Dumnezeu, ca să facă pe toți oamenii să participe la izbăvirea ei mîntuitoare", și că aceasta nu e doar sarcina cîtorva lucrători specializați ai ei, ci „oficiul principal" al păstorilor ei.[19] Ea

---

15 *Moralia in Job*, 1.19, c.12, n.19 (P.L. 76, 108); *Epistula missoria*, c.1 (P.L. 75, 511); 1, 27, c.11, n.21 (P. L. 76, 410—1); 1.35, c.15, n.35 (P.L. 76, 769): *Hom. 1 in Evangelia* (P.L. 76, 1078—81). Cf. Ambrosius, *In. Luc.* 1.10, n.10 (P.L. 15, 1807) sau Cyrianus, *Epist.* 67, c.7 și 8.

16 Paschasius Radbertus, *In Math.* 1,8, c.17 (P. L. 120, 578): cf. și 1.11 c..24 (*ibid.* 804—5).

17 Portalul Cincizecimii de la Vézelay.

18 Argument folosit de catolici (d. ex. Fénelon) împotriva protestanților în sec. XVII—XVIII. Tot el, mai exact imobilismul misionar ortodox l-a determinat în sec. XIX pe anglicanul William Palmer, discipol al lui Newman, care voia să se converteasca la Ortodoxie în Rusia, să renunțe și să se converteasca în cele din urmă la catolicism.

19 Pius XI, *Rerum Ecclesiae*, „Acta Ap. Sedis", 1926, p. 65.

nu poate uita profețiile care i-au călăuzit mersul și hrănit speranța.[20] Cît timp ea nu va fi acoperit și pătruns întreaga umanitate spre a o face să ia chipul, forma lui Hristos, Biserica nu poate cunoaște odihnă.[21]

Biserica este un organism în creștere. Este un edificiu în construcție.[22] Și o imagine și alta sugerează că ea nu se poate încheia într-o zi. Chiar presupunînd din partea omului o corespondență totală cu propunerile Arhitectului divin, opera este de lungă durată iar punerea primei pietre — „piatra din capul unghiului" care nu este alta decît Hristos „Cel-dintîi-născut între mulți frați" — a trebuit ea însăși să fie precedată, o știm, de imense lucrări pregătitoare.

Orice ființă creată este în această lume supusă legii devenirii. Dacă mîntuirea care e Dumnezeu Însuși scapă acestei legi, umanitatea, pentru a o primi, nu scapă. Mai precis — e o paralelă ce nu trebuie împinsă pînă în toate detaliile, dar comparația poate fi lămuritoare — așa cum pentru ca gîndirea să poată în fine să iasă la lumina zilei printr-un organism trupesc și să strălucească în ochii omului, e necesar ca viața să se înalțe lent și să inventeze din abundență sisteme de schimb din ce în ce mai perfecționate, deși rolul ei e doar acela de a se pregăti să *primească* această gîndire care îi este incomensurabilă și îi va fi dată ca un har, tot astfel, pentru ca Revelația lui Hristos să poată fi într-o zi *primită* de oameni și Asemănarea cu Dumnezeu să strălucească în toată splendoarea ei în ochii Sfinților, a fost nevoie de pregătiri milenare: nu numai cele ale Revelației iudaice, această incomensurabilă dîră de lumină și enigme care merge de la Abraham la Iisus, ci și toate aceste alte pregătiri, mai obscure, mai exterioare, care au precedat-o și însoțit-o în sînul păgînismului și întreaga lentă ascensiune materială, socială și intelectuală a omului căzut.[23] Ori acest admirabil spectacol al „iconomiilor" divine nu poate fi reprezentat printr-o schemă rectilinie. Ca orice viață și viața spirituală nu ia trup într-un organism adecvat decît cu prețul multor tatonări. Exploziilor subite le urmează uneori lungi epoci sterile, și nu toate promisiunile de progres își găsesc împlinirea lor. Pentru toate concentrațiile fecunde există o masă enormă de materie aparent irosită. O reușită survine la capătul a mii de încercări mai mult sau mai puțin avansate, ea presupune în jurul ei un anumit număr de „monștri". Și pentru că natura a trebuit să producă o incredibilă exuberanță de forme vitale pentru ca să poată apare într-o zi trupul omenesc, să nu ne mirăm atunci de strania multiplicitate a formelor religioase pe care ni le descoperă istoria înainte de creștinism sau în afara lor.

Să nu ne mirăm, ci să știm să tragem consecințele de aici și să găsim aici cheia problemei noastre. Deoarece, dacă o masă atît de mare de „necredincioși" au trebuit să împlinească — fără îndoială nu prin ceea ce este la ei eroare formală și degradare, ci prin elaborările penibile, anticipările parțiale, invențiile naturale corecte și soluțiile încă imperfecte ce se observă în instituțiile și conștiințele lor — o funcție necesară în istoria mîntuirii, aceasta e pentru că ei dețin un loc inevitabil în umanitatea noastră, în această umanitate așa cum au făcut-o în același timp căderea cît și făgăduința unui Răscumpărător. Ori rolul lor nu poate fi comparat cu cel al unui simplu eșafod necesar construcției unui edificiu, dar care este înlăturat odată ce edificiul este terminat, fără a ne mai preocupa de ce ar putea deveni el. Căci dacă Ierusalimul ceresc este clădit din pietre vii, tot ființe vii sînt folosite

---

20 Augustinus, *Epist.* 53, c.9, n.31 și *Epist.* 199, c.12, n.48 (P.L. 33, 337 și 923); *In Psalm.* 85, n.13: „omnes gentes veniet: annuntiavit Ecclesiam", *In Psalm.* 95, n.2 și 147, n. 19 (P.L. 37, 1090, 1228, 1929).

21 Augustinus, *In Psalm.* 98, 5 (P.L. 37, 1262); Prosper, *Pro August, responsiones ad capitula Gallorum*, p. 2, sent, super 10 (P.L. 51, 172).

22 Prosper, *In Psalm* 126 (P.L. 51, 372); Pasch. Radbertus, *In Matth.* 1, 3, c.5 (P.L. 120, 234).

23 Desigur, ca și Sf. Pavel și Părinții Bisericii, nu vrem să explicăm prin acest rol providențial orice „necredință", orice păgînism. Răul joacă evident aici un rol imens, chiar dacă nu fatal. Ascensiunile însele pot părea adesea drept degradări. *Corruptio optimi pessima.* Nu că istoria permite stabilirea unei legi a progresului invers proporțională cu decadența religios-morală. Dar progresul uman face din ce în ce mai înfricoșătoare posibilitățile răului.

și pentru eșafoadele lui. Cu alte cuvinte, umanitatea e făcută din persoane care toate, oricare ar fi secolul lor sau categoria în care i-a plasat nașterea lor, au un același destin singular și etern și ale cărui raporturi nu pot fi concepute ca pur exterioare, ca și cum unii au trebuit doar să pregătească condițiile dezvoltării altora, potrivit paradoxului lui Renan cu privire la ivirea unui supraom. În diversitatea extremă a luminilor și funcțiilor lor, toți membrii familiei umane se bucură de egalitate ființială în fața lui Dumnezeu. Indispensabili providențial zidirii Trupului lui Hristos, „necredincioșii" trebuie să beneficieze în felul lor de schimburi vitale cu acest Trup. Printr-o extindere a dogmei comuniunii Sfinților pare, deci, just să gîndim că, deși nu sînt ei înșiși plasați în condițiile normale ale mîntuirii, ar putea totuși dobîndi această mîntuire în virtutea legăturilor misterioase care-i unesc cu credincioșii. Pe scurt, ei ar putea fi mîntuiți pentru că fac parte integrantă din umanitatea care va fi mîntuită.

Se vorbește uneori de „supliniri": aceasta este în fond, se pare, singura suplinire admisibilă, cea care dă prețul ei tuturor celorlalți în favoarea celor ce n-au primit lumina deplină. Deși — ca să reluăm termenii obiecției de la care am plecat — în anumite cazuri „mai puțin"-ul pare suficient, „mai mult"-ul revelat rămîne riguros necesar: căci dacă acest „mai puțin" e suficient, dacă „insuficientul e suficient",[24] e tocmai pentru că există „mai mult"-ul și el suplinește. Mai precis încă, aceasta presupune nu numai prezența limitată și precară a acestui „mai mult" undeva în lume, ci și creșterea lui nelimitată. Pe scurt, aceasta presupune atît existența Bisericii, cît și succesul „misiunii" ei. Cînd un misionar vestește pe Hristos unui popor care nu-L cunoaște încă, în succesul predicii lui se vor afla interesați nu numai oamenii cărora el li se adresează sau cei ce se vor naște din ei, ci, într-un anume sens, chiar și înseși strămoșii lor. Indirect dar real, e întreaga masă anonimă a celor care din zorii apariției neamului omensc au făcut ce au știut ei mai bine în obscuritatea sau semi-clarităţile care au fost soarta lor. Și astfel, voind ca toți oamenii să se mîntuiască dar neîngăduind în practică ca toți să fie în chip văzut în Biserică, Dumnezeu vrea totuși ca toți cei ce răspund la chemarea Lui să fie, în cele din urmă, mîntuiți prin Biserică. *Sola Ecclesiae gratia qua redimimur.*[25]

*

Obligația de a intra în Biserică. Putem acum înțelege în toată forța ei, în același timp riguroasă și reconfortantă, venerabila axiomă care de pe vremea lui Origen și Ciprian și pînă la enciclica *Mortalium animos* a lui Pius XI n-a încetat să exprime doctrina ortodoxă în chestiunea noastră: *Extra Ecclesia nulla salus.*[26] Este evident că ea nu vrea să spună că niciodată nu se va mîntui nimeni care nu este legat în mod exterior de Biserică, și e semnificativ faptul că textele în care este ea inserată, atunci cînd nu sînt îndreptate pur și simplu către cei ce s-au separat de ea, aduc de îndată corectivele neașteptate, lăsînd de o parte cazul ignoranței invicibile la necredincioșii de bună voință.[27] Dar o astfel de explicație care și-a găsit formula în ultimele secole în distincția între trupul și sufletul Bisericii, nu e nici suficientă nici întru totul exactă: căci în axioma noastră nu este cel mai adeseori vorba de sufletul Bisericii, ci de trupul ei, de trupul ei social și văzut. Incompletă ni se pare și explicația preluată de la Suarez și după care, pentru a fi mîntuit trebuie să te afli în comuniunea catolică cel puțin cu inima și voința implicită, *voto*

---

24 M. Blondel, *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologetique et sur la methode de la philosophie dans l'etude du probleme religieux* (1896), p. 70.

25 Ambrosius, *In Psalm.* 39, n.1.

26 *Irenaeus, Adv. Haereses*, 4, 13, 3 (P. G. 7, 1009). Cyprianus, *De cath. Eccl. Unitate*, c.6 (H.p. 214); Origenes, *In Josus Nave hom.* 3, n.5 (B., p. 306—307). *In Pascha* s.1 (P.G. 59, 725). Theodoret, *In Jos. interr.* 2 (P.G. 8, 464) Lactantius, *De vera Sap. et religione*, c.4 (P.L. 6, 542). Augustinus, *Epist.* 141, n.5 și 185, n.50 (P.L. 33, 579 și 815); *sermo ad caesar plebem* n. 6 (P.L. 43, 695) etc. *De unitate Ecclesiae* n. 49 (P.L. 429). Fulgentius, *De remissone pecc.*, l.1, c.18—20 (P.L. 65, 642—3). Prosper, *In Psalm.* 147, n.13 (P.L. 51, 420). Hieronymus, Epist. 15 (P.L. 22, 355). Greg. Magn. *Moral in Job* l.14, 5 și l.35, c. 13 (P.L. 75, 1043 și 76, 756). Rufinus, *De bono pacis* l.2, c.20 (P.L. 150, 1626), etc.

27 Conc. I. Vatican, *Constit. de fide catholica*, c.3.

saltem ac desiderio.[28] În vreme ce toate aceste explicații își primesc întreaga valoare și pot fi adoptate fără primejdie odată ce s-a recunoscut printr-o interpretare colectivă că pentru umanitatea luată în bloc n-a putut exista nici un fel de mîntuire în afară de Biserică, că aceasta era o necesitate riguroasă și o necesitate de intermediere de care nimeni nu poate fi scutit.

Astfel, problema „mîntuirii necredincioșilor" primește o soluție de o lărgime extremă fiind îndepărtat în același timp orice laxism care ar compromite-o. Nu se dă nici o încurajare indiferenței. Devine astfel comprehensibil faptul că Biserica, după cuvîntul unui teolog,[29] știe, „să arate bunăvoință față de păgîni, fără însă a-și diminua prin aceasta caracterul propriu de a fi singura în stare de a mîntui sufletele". Iar dacă socotește cineva că, cu toate acestea formula „în afară de Biserică nu este mîntuire" are o sonoritate aspră, nimic nu ne împiedică să-i dăm o formă pozitivă și să spunem, adresîndu-ne cu gîndul oricărui om de bunăvoință nu: „în afară de Biserică vei fi osîndit", ci: „prin Biserică, numai prin Biserică te vei mîntui". Căci prin Biserică va veni mîntuirea, prin ea începe aceasta să vină pentru umanitate.

Bineînțeles, modalitatea acestei mîntuiri va fi cu totul diferită după cum necredinciosul va fi întîlnit sau nu Biserica în drumul lui. În cel de-al doilea caz, singura condiție a mîntuirii pentru el e de a fi deja creștin prin anticipație, Biserica fiind „locul natural" spre care tinde în mod spontan sufletul docil la sugestiile harului. Atunci „puținul" e suficient nu în el însuși, prin valoarea lui proprie, ci întrucît aspiră la „mai mult", întrucît e gata să se piardă în acest „mai mult" de îndată ce obstacolele exterioare care i-l ascund vor fi ridicate. Cu totul altul e cazul necredinciosului care se găsește față în față cu Biserica — iar aceasta i se prezintă sub adevărata ei față. El are obligația strictă de a intra efectiv în ea. Căci, dacă prin logica corespondenței lui cu harul, el aspira deja în secret la aceasta, s-ar minți pe sine însuși dacă s-ar sustrage chemării ei. Cei ce nu cunosc Biserica sînt deci mîntuiți de ea în așa fel încît le revine obligația de a-i aparține și în mod exterior de îndată ce ajung să o cunoască.

Dacă soluția schițată anterior se întemeiază pe principiile Părinților, ea permite și punerea în acord a mărturiilor lor, și anume între cele care reamintesc faptul că în afară de Biserică nu este mîntuire, și cele citate la începutul capitolului privitoare la lucrarea universală a Mîntuitorului. Este remarcabil faptul că, atunci cînd atribuie lumii păgîne ceva din lumina lui Hristos, Părinții pun în general această lumină în legătură profetică cu lumina deplină, de zi, a Evangheliei, iar în viețile personajelor sfinte ale păgînătății ca și în cea a drepților Legii vechi văd pregătiri ale Bisericii. Astfel, potrivit Sf. Irineu, despre toți sfinții care au trăit înaintea epocii Evangheliei trebuie să se spună fără excepție că, într-un anume sens „vesteau venirea lui Hristos și ascultau de Legea Lui".[30] Atunci cînd Sf. Augustin vorbește à propos de idumeul Iov de un vast „Ierusalim duhovnicesc",[31] el nu folosește acest epitet printr-un fel de opoziție față de Biserica văzută, așa cum ar putea fi opus sufletul Bisericii trupului ei, ci numai în opoziție față de cetatea pămîntească care o prefigura. Iar atunci cînd Sf. Leon declară că din cele mai vechi timpuri misterul mîntuirii omului n-a cunoscut niciodată întrerupere, el marchează puternic prin însuși acest fapt unitatea care leagă între ele miile de mijloace ale mîntuirii a căror varietate providențială o admiră apoi.[32] Continuitatea istorică presupusă de transformarea însăși, legătura vie și tangibilă nu poate fi pusă la îndoială între Vechiul și Noul Testament; ori despre toți păgînii mîntuiți se spunea, ca și despre iudeii înșiși, că au fost „în Vechiul Testament",[33] că au fost „sfinți ai Vechiului Testament".[34] Puțin contează că Scriptura vorbește sau tace despre aceasta: știm că sînt

---

28 *De fide*, disp. 12, sect. 4, n.22.

29 Stiegelhagen citat din Capéran, *Essai historique*, 2 ed. p. 475.

30 *Adv. Haerses*, 4, 27, 2 (P.G. 7, 1058—9).

31 *De Civitate Dei*, l.18, c.47 (P.L. 41, 609), *In Pascha*, s.4 (P.G. 59, 731).

32 *In Nativ. Domini* s.3, c.4—5 și s.4, c.1 (P.L. 54, 203). Prosper, *In Psalm*. 126 (P.L. 51, 372).

33 Agobard, *Adv. Fredegisum*, *c.20* (P.L. 104, 171—2).

34 P. Radbertus, *In Matth.* l.10, c.22 (P.L. 120, 741). Rupert, *De div. officiies* 1.4, c.4 (P.L. 170, 89).

multe lucruri despre care ea nu spune nimic.[35] În rest, pentru cine știe să o citească, anumite pagini sînt elocvente: n-atribuie, de exemplu, păgînilor ca și iudeilor un rol în nașterea lui Hristos?[36] Insistența cu care este consemnat acest detaliu arată că în ochii Părinților acesta era semnul unei conlucrări mai fundamentale între cele două popoare. Și într-adevăr, iudeii și păgînii n-au umplut în fiecare din cele șase epoci ale lumii, cu aceeași apă care va fi transformată într-o bună zi de Hristos în vin, amforele umanității? Iudei și păgîni, și unii și alții au avut legătură cu Același Hristos, au așteptat pe Același Hristos, au prefigurat mai ales prin suferințele care nu-l scutesc niciodată pe cel drept — pe Același Hristos.[37] Toți au pregătit astfel Biserica universală care acum nu ezită să recunoască în ei mădularele ei.[38] Putem deci conchide: așa cum, trăind înainte de venirea văzută a lui Hristos, iudeii și păgînii au trebuit cu toate acestea să fie mîntuiți de Hristos și nu numai de Logosul divin, așa și trăind după venirea la ei a Bisericii văzute, se vor mîntui nu printr-o apartenență pur spirituală și atemporală la „sufletul" Bisericii, ci prin efectul unei legături reale, deși indirecte și cel mai adesea ascunse, cu „trupul" ei.

*

Responsabilitatea creștinului. Într-un astfel de context doctrinar, cuvîntul de ordine nu mai poate fi „evaziunea", ci „conlucrarea". E vorba de a lucra împreună cu Dumnezeu și oamenii la opera, lucrul lui Dumnezeu în lume și umanitate. Scopul este unic: numai cu condiția de a tinde cu toții spre aceasta, în loc de a-și urmări fiecare jocul lui egoist, poate spera să aibă parte la triumful final, să-și găsească un loc în mîntuirea comună: *în redemptione communi.*[39] Cetatea Aleșilor nu primește pe „profitori".

De unde responsabilitatea creștinului față de frații lui „necredincioși". Orice har e o *gratia gratis data*, adică potrivit vechiului sens al expresiei, dată în vederea celorlalți.[40] Harul nu ne-a fost dat doar pentru noi singuri, ci în vederea celor care nu-l au, așa cum harul vieții contemplative e dat sufletelor alese în favoarea celor care se ostenesc în strădaniile vieții active. Fidelitatea față de harul care ne face membri ai Bisericii pretinde de la noi două lucruri: concursul nostru la mîntuirea colectivă a lumii, luînd parte fiecare potrivit vocației proprii la construcția marelui Edificiu ai cărui lucrători și pietre în același timp trebuie să fim; și în același timp concursul nostru, prin efectul întregii noastre vieți creștine, la mîntuirea individuală a celor ce rămîn aparent „necredincioși". Două datorii care se întrepătrund reciproc; două moduri de a face să crească Mîntuirea, dacă putem vorbi așa.

Creștinul trebuie să lucreze mai întîi la creșterea Bisericii ... Se poate spune că lucrarea misionară este o datorie pentru toți, cea mai nedeterminată în principiul ei, fără îndoială, dar cea mai gravă și universală, iar pentru a lucra la această extindere a Împărăției lui Dumnezeu porunca și exigențele le vom descoperi nu în tablele Legii, ci în sufletul nostru botezat.

Apoi, printr-o intensă punere în valoare a capitalului spiritual oferit în Biserică, creștinul trebuie să cîștige merite și pentru cei care, mai puțin norocoși, sînt departe de acest tezaur, pentru cei care au murit sau mor fără ca Vestea cea Bună să le fi fost anunțată. Cînd reflectezi la această îndatorire stimulantă dar de temut, ești tentat să te întrebi dacă este sigur că, potrivit unei formule facile, în Biserică mîntuirea e întotdeauna mai ușoară. Nu că ar fi posibil să nu mai cunoaștem valoarea mijloacelor harului care stau la dispoziția fiecărui credincios. Dar ce pretext de abuzuri nu poate deveni acest adevăr dacă te prevalezi de el pentru a dormi și a te duce la culcare? Securitate periculoasă pe a cărei pantă naturală credinciosul alunecă ușor și care adeseori s-a explicitat într-o eroare formală. Un Sf. Au-

35 Petrus Venerab., *Tractatus contra Judaeos* (P.L. 189, 584).

36 Augustin, *Sermo* 51, n.14—5 (P.L. 38, 340—1).

37 Augustin, *Adnotat. in Job.* (P.L. 34, 886) Greg. Magn. *Moralia in Job*, praef. c.2, n.6 și c.6, n.14 (P.L. 519 și 524). Rupert, *De divinis officiis*, l.4, c.4 (P.L. 170, 89).

38 P. Radbertus, *In Matth.*, l.9, c.20 (P.L. 120, 674—5).

39 Greg. Magn., *Moralia in Job.*, praef. c.6, n. 14 (P.L. 75, 524).

40 Hugo de S. Victor, *De Sacramentis* l.2, p.2, c.2 (P.L. 176, 416): In corpore Sanctae Ecclesiae dona gratiarum distributa, sunt, et tamen unusquisque non sibi soli habet.

gustin, un Sf. Cezar d'Arles au trebuit odinioară să o combată aspru.[41] În orice caz riscul e mare pentru cel ce a primit mai mult; cu cît sînt mai numeroşi talanţii încredinţaţi, cu atît mai mult el trebuie să se teamă să nu-i lase fără rod: *Quibus plus dedit, plus ab eis exacturus.*[42] Restul lumii e solidar cu noi, nu se va putea mîntui fără noi. Miza conduitei noastre personale se găseşte astfel crescută imens. — *Paucis humanum vivit genus*, neamul omenesc trăieşte prin puţini: axioma antică e profund adevărată. Aceasta e legea naturii şi creştinul n-o dezminte deloc. Ci o completează, reînturnînd-o, prin legea harului. Mica elită la apariţia căreia şi-a dat concursul lucrarea obscură a masei întregi a umanităţii nu trebuie să se bucure solitară şi orgolioasă de superioritatea ei precară. Ea nu-şi aparţine şieşi, ci trebuie să fie în serviciul tuturor. „Cel ce este mai mare între voi să fie ca cel care slujeşte": marea lecţie a lui Hristos nu vizează numai pe cei ce deţin o parte oarecare de autoritate, este porunca dată fiecăruia. Cei care, primind pe Hristos, au primit totul, sînt rînduiţi spre mîntuirea celor ce nu au putut să-L cunoască. Privilegiul lor e o misiune. Nu există nici un mijloc pentru ei de a-şi păstra bogăţia lor, pentru că în ordinea spirituală „nu posezi decît ceea ce dai", nu reţii ceva decît dîndu-l mai departe şi nimeni nu va fi găsit mai gol şi lipsit în Ziua de pe urmă decît risipitorul care s-a crezut plin de toate. *Vide hunc vacuum, qui sibi abundare omnibus videbatur.*[43]

MYSTERIUM CRUCIS

Oricare ar fi domeniul în care l-a condus reflexia sa, creştinul e readus întotdeauna, ca printr-o greutate naturală, la contemplaţia Crucii.

Întreg Misterul lui Hristos e un mister al învierii dar este şi un mister al morţii. Unul nu merge fără altul şi un acelaşi cuvînt le exprimă pe amîndouă: Paştile. *Paşte* înseamnă *trecere*. Alchimie a întregii fiinţe, separaţie totală de sine, de care nimeni nu se poate lăuda că a scăpat. Negare a tuturor valorilor naturale în fiinţarea lor naturală, renunţare tocmai la acele valori prin care individul s-a depăşit pe sine.

Oricît de autentică şi oricît de pură ar fi viziunea unităţii care inspiră şi orientează activitatea omului, pentru a deveni realitate ea trebuie mai întîi să se stingă. Trebuie să o acopere marea umbră a Crucii. Umanitatea nu se va putea aduna şi strînge decît renunţînd la a se mai lua drept scop pe sine însăşi. Într-adevăr, prin aceeaşi mişcare prin care omul se vrea şi iubeşte pe sine, nu vrea şi nu iubeşte el în fond umanitatea? Ori Dumnezeu este în esenţă Cel ce nu admite nici un fel de împărţeală, Cel ce trebuie iubit la modul unic sub pedeapsa de a nu-L iubi deloc. Şi dacă e adevărat că în cele din urmă umanitatea nu poate fi iubită pentru ea însăşi şi nu cu o iubire încă egoistă decît iubind-o în Dumnezeu ca Singur Iubit, acest adevăr n-apare de la început cu o evidenţă atît de concretă încît să suprime realitatea sacrificiului. Umanismul nu este în mod spontan creştin. Umanismul creştin trebuie să fie un umanism *convertit*. De la nici o iubire naturală nu se trece de-a dreptul, direct la iubirea supranaturală. Trebuie ca ea să se piardă pentru a se regăsi. Dialectică spirituală a cărei rigori se impune umanităţii ca şi individului, adică iubirii mele de om şi de oameni, ca şi iubirii mele de mine însumi. Lege a *exodului*, lege a *extazului*. Dacă nimeni nu trebuie să evadeze din umanitate, umanitatea întreagă trebuie să moară pentru ea însăşi în fiecare din mădularele ei pentru a trăi transfigurată în Dumnezeu. Nu există fraternitate definitivă decît într-o Adoraţie comună. *Gloria Dei, vivens homo:* dar la Viaţă, în singura societate totală care poate exista, omul nu accede decît prin *Soli Deo gloria*. Acesta este Paştele universal ce pregăteşte Cetatea lui Dumnezeu.

---

41 Augustinus, *De Civitate Dei*, l.21, c.25 (P.L. 41, 742); *De fide et operibus*, c.21—6 (P.L. 40, 221—8) etc. Cesari d'Arleş, *Sermon*, 209 (Morin, p. 791—3) Hugo de S. Victor, *Adnotationes in Threnos* (P.L. 175, 292) — Superstiţie analoagă în Islam combătută de o minoritate evlavioasă L. Massignon *La Passion de All-Hallaj*, t.2, p. 671—2.

42 Irenaeus, *Adv. Haereses*, 4, 36, 4; 4, 13, 3; 4, 278 (P.G. 7, 1093, 1009 1058—63). Cf. *Luca* 12, 47—48.

43 Ambrosius, *In Psalm*. 48, n.24 (P. p. 376) Cf. *Apoc*. III, 7.

Prin Hristos Care moare pe Cruce, renunţă la sine şi moare întreaga umanitate pe care Acesta o purta toată în El. Dar acest mister e încă şi mai profund. Cel ce a purtat în El pe toţi oamenii a fost părăsit de către toţi. Omul universal moare singur. Plenitudine a *kenozei* şi desăvîrşire a sacrificiului! A fost nevoie de această părăsire — pînă la abandonarea de către Tatăl — pentru a opera reunirea. Mister al singurătăţii şi deşirării, singurul semn eficace al adunării şi unităţii. Sabie sacră ce ajunge pînă la separaţia sufletului de spirit, dar pentru a face să pătrundă în ele Viaţa universală; „O, Tu care eşti Singur între cei singuri şi Totul în toţi şi în toate".

„Prin lemnul Crucii, conchidea Sf. Irineu, Cuvîntul lui Dumnezeu s-a făcut arătat tuturor: mîinile Sale s-au întins ca să adune şi să strîngă pe toţi oamenii. Două mîini întinse, căci sînt două popoare împrăştiate pe pămînt. Un singur Cap în centru, căci este un singur Dumnezeu mai presus de toate, în mijlocul a toate şi în toţi". (*Adv. Haereses* 5, 17, 4; P. L. 7, 1171—2).

Medalion şi traducere
de
Diac. Asist. Ioan I. Ică

CATALOGUL BIBLIOTECII LUI GHEORGHE LAZAR

(urmare din numărul anterior)

15

DISSERTATIONES HISTORICO-CRITICAE (titlul probabil; f.d.t. lipsă) XII + 462 p. + [12]. Semnată: Lázár.

Cota: I 72850; (Veche: A 12270)

Disertații istorico-critice. XII +462 p. +[12.]

Obs. Lipsește foaia de titlu. Pe prima filă, jos, apare un nume propriu: *P. Corn. Stephan.* Nu am găsit nici un autor cu numele și lucrarea aceasta. Cartea conține o istorie a papilor, începînd din sec. al III-lea pînă în sec. al X-lea, precum și a ereziilor și a persecuțiilor creștinilor.

16

DOGLIONI GIO. NICOLO: *Compendio historico universale I—II* di tutte le cose notabili successe nel Mondo dal principio della sua creatione sin'hora. Dedicato già all'Illustriss. Sig. Leonardo Donato Caualier, ed. meritissimo Procurator di S. Marco, e poi Sereniss. Prencipe di Venetia, Ma di nuouo hora dall'Autore la quarta volta riueduto, corretto, ed ampliato con nuoua aggiunta sino all'anno 1618. Dedicato all'Illustr. Sig. Agostin Nanni Caualier, e parimente procurator di S. Marco di Gio. Nicolo Doglioni. Con la Tauola delle cose notabili, ed un Catalogo di tutti Pontefici, Imperatori, Re, ed altri Prencipi, che v'hanno hanuto sin'hora dominio. Con Privilegio. In Venetia, MDCXXII. Appresso Nicolò Misserini. LXXX + 950 p. Coligat cu:

NVOVA AGGIUNTA AL COMPENDIO... Di tutte le cose notabili successe nel Mondo, dal fine dell'Anno MDCIV, sino al principio del MDCXVIII... XIV +242 p. +[32].

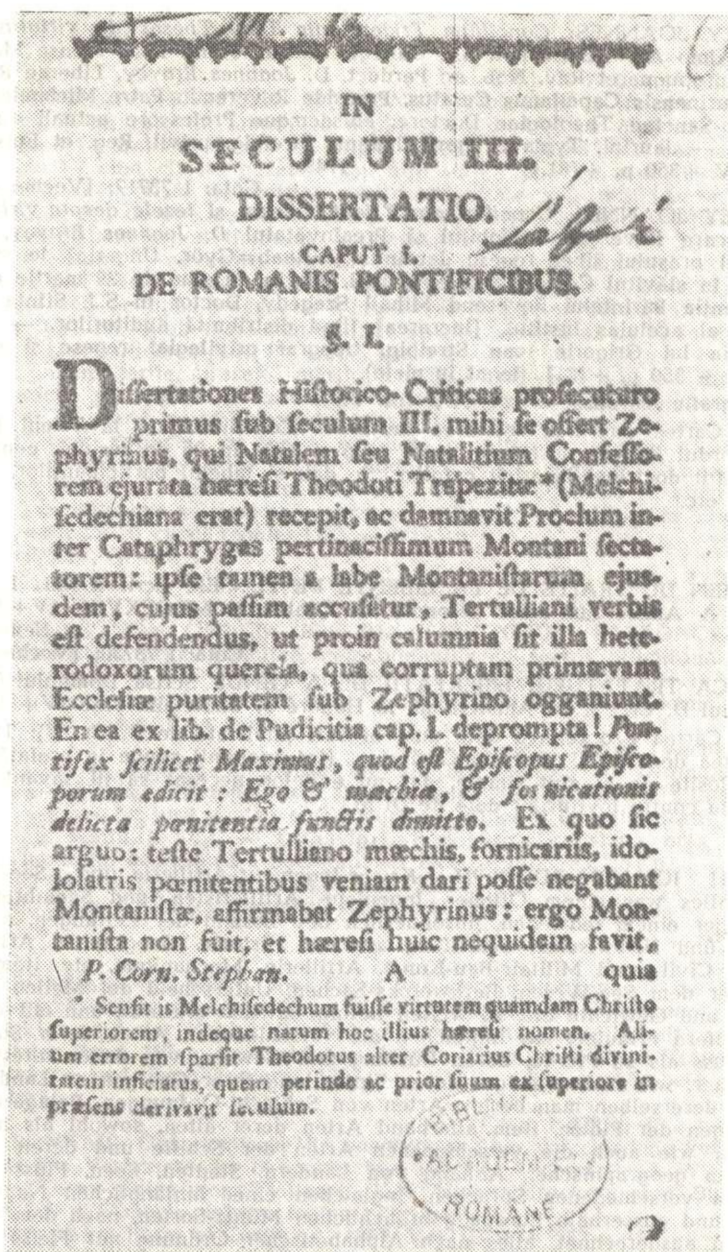
Cota: II 73276; [Veche; A 12282]

DOGLIONI NICOLO GIO[VANNI]: *Compendiu de istorie universală* [I—II], cuprinzînd toate faptele însemnate petrecute în lume de la începutul creării sale pînă azi. Dedicat Ilustrisimului Domn Leonardo Donato Cavaler și distins Procurator al Sf. Marcu[1] și Serenisim Principe al Veneției. Din nou — pentru a patra oară — revăzută de autor, corectată și amplificată cu noi adausuri pînă în anul 1618. Dedicat Ilustrisimului Domn Agostin Nanni, Cavaler și, de asemenea, Procurator al Sf. Marcu, de *Gio[vanni] Nicolo Doglioni.* Cu Tabelul evenimentelor însemnate și un Catalog al tutror papilor, împăraților, regilor și alți principi care au avut pînă acum Domeniu. — Cu privilegiu. În Veneția 1622. La Nicolo Misserini. LXXX +950 p. Coligat cu:

Nou adaus al Compendiului... cuprinzînd toate evenimentele însemnate petrecute în lume de la sfîrșitul anului 1604 pînă la începutul anului 1618...: XIV +242 p. +[32]

---

1 Magistrat în Republica Veneția.
Biblio.: Jöcher, II, col. 166.



IN
SECULUM III.
DISSERTATIO.
CAPUT I.
DE ROMANIS PONTIFICIBUS.
§. I.

Dissertationes Historico-Criticas prosecuturo primus sub seculum III. mihi se offert Zephyrinus, qui Natalem seu Natalitium Confessorem ejurata hæresi Theodoti Trapezitæ * (Melchisedechiana erat) recepit, ac damnavit Proclum inter Cataphryges pertinacissimum Montani sectatorem: ipse tamen a labe Montanistarum ejusdem, cujus passim accusatur, Tertulliani verbis est defendendus, ut proin calumnia sit illa heterodoxorum querela, qua corruptam primævam Ecclesiæ puritatem sub Zephyrino ogganiunt. En ea ex lib. de Pudicitia cap. I. deprompta! *Pontifex scilicet Maximus, quod est Episcopus Episcoporum edicit: Ego & mœchiæ, & fornicationis delicta pœnitentia functis dimitto.* Ex quo sic arguo: teste Tertulliano mœchis, fornicariis, idololatris pœnitentibus veniam dari posse negabant Montanistæ, affirmabat Zephyrinus: ergo Montanista non fuit, et hæresi huic nequidem favit.

P. Corn. Stephan. A quia

* Sensit is Melchisedechum fuisse virtutem quamdam Christo superiorem, indeque natum hoc illius hæresi nomen. Alium errorem sparsit Theodotus alter Coriarius Christi divinitatem inficiatus, quem perinde ac prior suum ex superiore in præsens derivavit seculum.

(15). Prima filă a unei istorii a papilor (a cărei foaie de titlu nu s-a putut reconstitui).

17

ERNYEY JOANNES: *Concilium Tridentinum Dum Theses de virtutibus theologicis.* In Almo Archi-Episcopali S.J. Collegio Jaurini Anno 1749, Mense Martio, die 29. Publicè propugnaret Rev. Nob. ac Perdoct. D. *Joannes Ernyey*, Liberae Regiaeque Civitatis Jaurinensis Capellanus Curatus, Praeside Reverendo Patre Michaele Szegedy è S.J. Sacro-Sanctae Theologiae Doctore, eiusdemque Professore actuali auditoribus distributum. — Jaurini, Typis Gregorii Joannis Streibig, privil. Reg. et Episc. Typograph. XXIV +350 p. +[81.] 1749.

Cota: I 73717; [Veche: A 12313]

ERNYEY JOANNES: *Conciliul din Trient precum şi tezele despre virtuţile teologice*, pe care Reverendul, Nobilul şi Preaînvăţatul *D. Joannes Ernyey*, Capelan intendent al oraşului liber regesc Jaurinus [=Raab=Györ, Ungaria] le susţine în mod public în slăvitul Colegiu archiepiscopal, Jaurin, în ziua de 29 martie anul 1740 sub prezidenţia Părintelui Reverend Mihail Szegedy, Doctor în S.J. Sfînta Teologie şi profesor al aceluiaş Institut, [lucrarea] fiind distribuită auditorilor. — Jaurinus, în tipografia lui Grigorie Ioan Streibig, tipograf privilegiat regesc şi episcopal, 1749. XXIV + 350 p. +[81]. (legat în piele).

Bibliografie: Larousse-ul sec. XX, vol. VI.

Obs.: Cartea cuprinde relatarea lucrărilor Conciliului de la Trient (=Trento, oraş din nordul Italiei), desfăşurat între 1545 şi 1563 în 25 de sesiuni, pentru restabilirea unităţii doctrinei bisericii catolice. Se dau şi tabelul participanţilor, al decretelor emise etc.

18

EXAMEN DU TRAITÉ DE LA LIBENTÉ DE PENSER. Écrit à M.L. Lig.*** par M.D.Cr.*** À Amsterdam chez l'Honoré et Chatelain. MDCCXVIII. IV+202 p.

Semnat: Lazar

Cota: I 73730; [Veche: A 12319]

CRITICA TRATATULUI LIBERTĂŢII DE A GÎNDI. Scrisă Domnului Lig*** de către Domnul D. Cr.***. La Amsterdam, la Honoré şi Chatelain. 1718 IV+ 202 p.

Obs.: Cartea e o replică dată unei broşuri publicate de D. Cr. (?): Tratat despre libertatea de a gîndi. Autorul Criticei... (tot anonim!) spune în prefaţă că argumentele folosite de el sînt simple, dar nu e deloc necesar să fii savant pentru a apăra religia contra loviturilor date de Dl M...

19

FÄSCH IOHANN RUDOLPH: *Kriegs-Ingenieur-Artillerie und See*-LEXICON, worinnen alles was einem Officier, Ingenieur, Artilleristen, und Seefahrenden, wie nicht weniger einem iedweden, absonderlich bey Lesung der Zeitungen, auch anderer Staats und Historischen Schrifften, aus der Historie, Geographie, Arithmetique, Geometrie, Civil- und Militair-Bau-Kunst, Artillerie, Mechanique, etc. item von der Marine oder dem See-Wesen, Bergwercks-Sachen, Unterscheid der Meilen und Stunden, Maas und Gewichte etc. zu wissen nöthig, sattsam erkläret, und mit dazu dienlichen Kupffern erläutert ist: Ingleichen die verschiedenen Arten derer Soldaten, so wohl zu Fuss als zu Pferde, deren Rüstung und Gewehr, von denen ältesten Zeiten an bis hieher, wie nicht weniger deren Eintheilung ihrer Chargen zu Lande und zur See, nebst dererselben mancherley Arten von Schlacht-Ordnungen, Belagerungen und Defendirungen der Plätze, item allerhand Arten derer alten, sowohl als neuen Fortificationen; wie auch die verschiedenen Arten der Schiffe und deren Einteilung. Nebst einen geographischen Anhang von Ländern, Städten, Seen, Flüssen, Festungen u.a. in verschiedenen Sprachen. Ingleichen einer hinlänglichen Nachricht von denen in- und ausserhalb Europa gebräuchlichen Müntz-Sorten, nach dem Werth der Sächsischen ausgerechnet, alles nach Alphabetischer Ordnung mit Fleiss zusammen getragen und mit allergnädigster Bewilligung zum Gebrauch Ihro Königlchen Hoheiten, des Königlichen und Chur-Printzens zu Sachsen, herausgegeben von *Iohann Rudolph Fäsch*, könl. Pohln. und Churst. Sächsis. Ingenieur-Obrist-Lieutenant. Mit Röm. Kayserl, auch Königl Pohln. und Churst. Sächs. allergnädigsten Privilegiis.

Dresden und Leipzig, bey Friedrich Heckel, Königl. Hof.-Bücher-Livrant und Buch-Händler, 1735. 1195 p.

Semnată: Lazar

Cota: II 73555; [Veche: A 12281]

FÄSCH IOHANN RUDOLPH: *LEXICONUL războiului, al inginerului, al artileriei și al mării,* în care se lămurește deplin și e ilustrat cu gravurile corespunzătoare, tot ceea ce trebuie să știe un ofițer, inginer, artilerist sau marinar — în general, oricine — cînd citește gazetele sau alte scrieri politice sau istorice, din istorie, geografie, aritmetică, geometrie, construcții civile sau militare, artilerie, mecanică și a.; la fel, despre marină și știința mării, despre lucrările miniere, apoi calculul milelor distanțelor, al timpului, al maselor și greutăților. Tot astfel, diferitele categorii de soldați — pedeștri sau cavaleriști — și echipamentul și armamentul lor, din cele mai vechi timpuri și pînă azi, precum și despre îndeplinirea misiunilor lor, pe uscat sau pe apă, precum și cunoașterea ordinelor de luptă, cantonamente, apărarea teritoriului, apoi, toate cunoștințele despre vechile și noile fortificații, felurile navelor și clasificarea lor. Pe lîngă acestea Lexiconul cuprinde o anexă geografică cuprinzînd țările, orașele, mările, rîurile, fortărețele ș.a., în diferite limbi. Analog cuprinde un capitol în care sînt trecute diferitele feluri de monede folosite în Europa și în afara ei, transformate în valută saxonă; toate așezate cu grijă în ordine alfabetică. Publicat, cu înalta aprobare a Altețelor regale și princiare ale electoratului Saxoniei, de către *Iohann Rudolph Fäsch,* inginer locotenent-colonel regal al Poloniei și al electoratului Saxoniei. Cu binevoitoarele privilegii imperiale romane, regale poloneze și electorale saxone. — Dresda și Leipzig, la Friderich Heckel, Librar, furnizor al curții regale. 1735. — 1195 p.

Bibl.: Jöcher, II, col. 1000

20

FESTA NEC NON OFFICIA PROPRIA SANCTORUM PATRONORUM ORDINIS SANCTI PAULI, primi eremitae, cum nonnullis ad sacros officiorum ritus pertinentibus coordinata, et pro commodiori usu fratrum eiusdem Ordinis in hunc Libellum collecta anno reparatae salutis 1751 — Tyrnaviae, Typis Academicis Societatis Jesu, Anno 1753. 254 p. (Leg. piele).

Cota: I 73709; [Veche: A 12304].

Sărbătorile și slujbele religioase ale sfinților patroni ai Ordinului Sfîntului Pavel, Primul pustnic, coordonate cu slujbele unor aparținători ai sfîntului cult și adunate în această broșură pentru o mai comodă utilizare de către frații acestui Ordin — în anul Mîntuirii 1751. — Tyrnavia (=Pressburg=Bratislava, oraș în Cehoslovacia), în Tipografia academică a Societății lui Iisus, Anul 1753. 254 p.

— Bibl.: Migne: Patrologia latină, 23, p. 17—28

— Bibl. Hung. I, 784 (menționează ediția din 1751).

21

FOURBONNAIS, des Herrn von: *Sätze und Beobachtungen aus der Oekonomie.* Aus dem französischen übersetzt von *Wilhelm Ehrenfried Neugebauer,* der Weltweisheit Doktor, und der Königl. Schwedischen gelehrten Gesellschaft in Greifswald Mitglied. Erster Band. Wien, gedruckt bey Johann Thom. Edlen von Trattnern, K.u.K. Hofbuchdruckern und Buchhändlern. 1767. — XVIII +285 p. (Ambele volume legate 1/2 pînză).

Cota: I 72370; [Veche: A 12288].

FOURBONNAIS: *Oekonomische Beobachtungen* über verschiedene Punkte in dem Lehrgebäude des Verfassers der ökonomischen Tabelle. Anderer Band. Wien, gedruckt bey Johann Thom. Edlen von Trattnern, K.K. Hofbuchdruckern und Buchhändlern. 1767. — II+263 p. (Ambele volume legate 1/2 pînză).

Trattnern, tipograf și librar al Curții c.c., 1767. Vol. II: II + 263 p.

FOURBONNAIS, Domnul de: *Principiile și studiile economice ale Domnului de* FOURBONNAIS. Traduse din limba franceză de onorabilul Wilhelm Neugebauer, doctor în filozofie și membru al Societății savanților suedezi din Greifswald. Vol. I. Viena. Tipărit la Iohann Thomas nobil de Trattnern, tipograf și librar al Curții c.c. — 1767.

FOURBONNAIS: *Studii economice* asupra diverselor puncte din Sistemul autorului Tabelului economic. Volumul II. — Viena, tipărit la Iohann Thomas nobil de Trattnern, tipograf şi librar al Curţii c.c., 1767. Vol. I: XVIII +285 p.; Vol II: II + 263 p.

Observaţie: Cartea cuprinde: Despre avuţii, producerea mijloacelor de trai, mărfuri; despre venituri, despre sol şi Un Tabel economic.

22

FRIEDRICH II, KÖNIG VON PREUSSEN: Hinterlassene Werke. Dreizehnter, Vierzehnter und Fünfzehnter Band. Wien, bey Ioh. Bapt Wallishausser, Buchhändler, 1789. 264 p., 224 p., 224 p. (coligate).

Cota: II 74230; [Veche: A 12284]

FRIEDRICH II, *Regele Prusiei: Opere postume*. Volumele 13, 14 şi 15. La Iohann Baptist Wallishauser, librar. Viena, 1789.

Obs.: Cuprins: Vol. 13: Scrisorile către rege ale Marchizului d'Argenson, 264 pag.

Vol. 14: Scrisorile de la D'Alembert, 224 pag.

Vol. 15: Scrisorile lui D'Alembert (continuare);

Scrisorile Domnului de Fontenelle; ale Domnului Rollin şi ale Marchizului de Condorcet, 224 pag.

23

GAUHE IOHANN FRIEDRICH: *Des Heil. Röm. Reichs Genealogisch-Historisch Adels-Lexicon.* Darinnen die älteste und ansehnlichste edeliche, freyherrliche und gräfliche Familien nach ihrem Alterthum, Ursprunge, Vertheilungen in unterschiedene Häuser u. nebst den Leben derer daraus entsprossenen Staats-Minister, in mehr den 6000 Artickeln mit bewährten Zeugnissen vorgestellt werden, nebst einer neuen Vorrede und Anhange, worinnen vornehmlich des ehemals weltberühmten grossen Ministers Christoph von Carlowitz auf Rothenhaus u. sehr merckwürdiges Leben vollständig beschrieben zu lesen; weit vermehrt und neu verbessert herausgegeben von Iohann Friedrich Gauhen, Leipzig. Verlegts Iohann Friedrich Gleditsch, 1740. — XVI + 1573 p.

Cota: II 73545; [Veche: A 12280]

GAUHE IOHANN FRIEDRICH: *Lexiconul genealogic-istoric al nobilimii sfîntului Imperiu Roman*, cuprinzînd familiile cele mai vechi şi mai onorabile de baroni şi grofi înşirate după vechimea, originea şi împărţirea lor în diverse Case nobiliare, precum şi persoanele renumite care au descins din acestea, mai ales miniştri de stat, — în mai mult de 6 000 de articole cu mărturii temeinice, avînd o nouă prefaţă şi o anexă în care se poate citi îndeosebi uimitoarea viaţă a renumitului mare ministru de odinioară Christoph von Carlowitz auf Rothenhaus. [Lexicon] mult îmbogăţit şi îmbunătăţit, publicat de Iohann Friedrich Gauhe, Leipzig. Editura Iohann Friedrich Gleditsch, 1740. XVI + 1573 p.

Obs.: Cartea e scrisă pe două coloane numerotate separat, deci are XVI $+\frac{3146}{2}$ =XVI + 1573 pagini.

Bibl. Jöcher, Supl. II, col. 1357.

— GLU, VIII

24

GOLL IOHANN FRIEDRICH: *Gründliche Anführung zur Christlichen Religion* aus dem fränzösischen übersetzt von Iohann Friederich Goll, weltlichen Priester. Wien in Osterreich mit Kaliwodischen Schriften. 1754. — XII + 241 p. (legat în piele).

Cota: I 73680; [Veche: A 12301].

GOLL IOHANN FRIEDERICH: *Îndrumare temeinică asupra religiei creştine*, tradusă din franceză de *Iohann Friederich Goll*, preot mirean. Viena, în Austria, la tipografia Kaliwoda. 1754. — XII + 241 p.

25

HANDBUCH aller unter der Regierung des KAISERS JOSEPH DES II für die K.K. Erbländer ERGANGENEN VERORDNUNGEN UND GESETZE, in einer sistema-

tischen Verbindung enthält die Verordnungen und Gesetze vom Jahre 1780 bis 1784. Fünfter Band. Mit allergnädigster Freiheit. Wien. Verlegt bei Joh. Georg. Moesle K.K. privil. Buchhändler. 1786. IV + 277 p. + [131] (legat în 1/2 pînză).

Cota: II 73582; [Veche: A 12287]

Manual cuprinzînd toate decretele și legile promulgate sub domnia împăratului Iosif al II-lea în țările c.c. ereditare, într-o corelație sistematică. Cuprinde decretele și legile publicate între anii 1780 și 1784. Volumul V. Cu preaînaltă aprobare, Viena, editată de Iohann George Moesle, librar privilegiat c.c. 1786. — IV + 277 p. + [131].

Obs.: Cele 131 p. reprezintă un Repertoriu al Materialelor cuprinse în volumele IV și V.

26

Zu dem höchsten alleinigen Jehovah gerichtete theosophische HERZENS ANDACHTEN oder Fürstliche selbst verfasste Gedanken wie wir durch Gottes Gnade uns von dem Fluch des Irdischen befreyen und im Gebet zum wahren Licht und himmlischen Ruhe eingehen sollen. Nebst einigen aus dem Buche der Natur und Schrift hergeleiteten philosophischen Betrachtungen, von den drey Haushaltungen Gottes, im Feuer Licht und Geist, zur Wiederbringung der Kreatur. Philadelphia, im Iahr Christi 1789. — 359 p. + [5]. (legată 1/2 pînză).

Cota: I 75073; [Veche: A 12277]

Rugăciunile teosofice ale inimii închinate Unicului Preaînaltului Jehova, sau cugetări înălțătoare făurite de fiecare dintre noi despre felul în care să ne eliberăm, prin harul lui Dumnezeu, de blestemul pămîntesc și prin rugăciune să ne îndreptăm spre adevărata lumină și liniște divină. Împreună cu unele reflexii filozofice desprinse din cartea naturii și din Scriptură despre cele trei economii divine, focul, lumina și spiritul — întru reînnoirea creaturii. Filadelfia, în anul de la Hristos 1789. — 359 p. + [5].

Obs.: O carte de doctrină francmasonică.

Bibl.: In Bibl. Hung. se menționează o ediție din Pressburg.

27

HISTORISCH-STATISTISCHE ABHANDLUNG VON ERRICHTUNG, Ein- und Abtheilung der Bisthümer, Bestimmung der Erzbisthümer, Bestätigung, Einweihung und Versetzung der Erz- und Bischöfe, von römischen Pallium, und Eide, welchen die Erz- und Bischöfe nebst andern Prälaten dem römischen Papste schwören müssen, und von den Gerechtsamen der Regenten in Ansehung dieser Gegenstände. In vier Abtheilungen an das Licht gestellet von einem Freunde des kirchlichen Alterthums. Wien, bey Ioh. David Hörling. Buchdrucker u, Buchhändler, 1790. XXIV + 567 p. (legat în carton).

Semnată: Lazar

Cota: II 75038; [Veche: A 12286].

DISERTAȚIE ISTORICO-STATISTICĂ despre întemeierea, repartizarea și specificarea episcopatelor, destinația archiepiscopatelor, confirmarea, hirotonisirea și promovarea arhi[episcopilor] și episcopilor primitori ai Palliumului roman, precum și jurămîntul pe care trebuie să-i depună arhiepiscopii și episcopii, ca și alți prelați ai papalității romane, și despre drepturile Regenților cu privire la aceste chestiuni. — Publicată, în 4 capitole de către un prieten al antichității bisericești. Viena, la Iohann David Hörling, tipograf și librar, 1790. XXIV + 567 p.

28

HOFFMANN LEOPOLD ALOIS: *Höchst wichtige Erinnerungen zur rechten Zeit,* über einige der allerernsthaftesten Angelegenheiten dieses Zeitalters. Zum Theil veranlasst durch die gedruckte Rede, welche Herr Hofrath J. von Sonnenfels bei dem feirerlichen Antritte des Rektorats an der Universität in Wien i. I. 1794 gehalten hat. Von Leopold Alois Hoffmann, Doktor der Philosophie und der F. F.-K.K.[1] quieszirtem k.k. Professor der Wiener Universität. Als erster Nachtrag der Wiener

Zeitschrift, den Lesern und Gegnern derselben gewidmet. Wien, In Verlag bei Christoph Peter Rehm, 1795. — XXIV + 344 p.

Idem Zweiter Theil — Als zweiter Nachtrag der W. Zeitschrift, den Lesern und Gegnern derselben gewidmet. Wien... Ibid. 1796. CXX + 362 p.

Ambele volume semnate: Lazar.
Cota: I 73699; [Veche: A 12299]

1 freien Künste.

HOFFMANN LEOPOLD ALOIS: *Avertismente de o deosebită importanță* făcute la timpul potrivit, asupra unora dintre cele mai serioase împrejurări ale acestei epoci. Parțial prilejuite de cuvîntarea tipărită pe care a ținut-o Domnul Consilier de Curte I. de Sonnenfels la instalarea sa festivă ca rector la Universitatea din Viena în anul 1794. — De *Leopold Alois Hoffmann*, doctor în filosofie și în artele liberale, profesor c.c. în retragere la universitatea vieneză. Ca un prim supliment al Revistei Vieneze, dedicat deopotrivă cititorilor și adversarilor acesteia. Viena, în Editura Christian Peter Rehm, 1795. — XXIV + 344 p.

Idem Volumul II — ca al doilea supliment al Revistei Vieneze..., ibid... 1796. — CXX + 362 p.

Bibl.: Bibl. Hung., II, p. 140.

29

HÜBNER LORENZ: *Der philosophische Geist unsers Jahrhunderts.* Von *Lorenz Hübner*, kurpfalzbaierischem Professor. München, verlegts Johann Nepomuk Fritz, Buchhändler nächst dem schönen Thurm, 1781 384 pag.

Cota: II 73556; (Veche A 12263)

HÜBNER LORENZ: *Spiritul filozofic al secolului nostru,* de *Hübner Lorenz,* Profesor la Palatinatul bavarez. München, editura lui Ioan Nepomuk Fritz, librar lîngă Turnul frumos, 1781. — 384 pag.

Obs. Textul e sub forma a 12 scrisori adresate unui tînăr cititor. Din a 12-a lipsesc pagini.

30

IAHN IOHANN: EINLEITUNG IN DIE GÖTTLICHEN BÜCHER DES ALTEN *Bundes,* von *Iohann Iahn* Doct. der Philos. und Theolog., K.K. Prof. der orientalische Sprachen, der Einleitung ins A.T. der bibl. Archäolog. und der Dogm. auf der Universität zu Wien. I. Theil. Zweyte ganz umgearbeitete Auflage. Mit einer Kupfertafel. Wien, bey Ch. Friedr. Wappler und Boeck. 1802. — IV + 572 p. + 1 planșă. (leg. 1/2 pînză)

Semnat: Lázár
Cota: II 73529; [Veche: A 12265].

IAHN IOHANN: *Introducere în cărțile sfinte ale Vechiului Testament,* de *Iohann Iahn,* Doctor în filozofie și teologie, profesor c.c. de limbi orientale, de Introducere în Vechiul Testament, de archeologie biblică și de dogmatică la universitatea din Viena. — Partea I, ediția a doua total refăcută, cu o gravură în aramă. Viena, la Cristian Friedrich Wappler și Boeck. 1802. — IV + 572 p. + 1 planșă.

Obs.: În capitolul III al cărții se face istoria critică a traducerilor Vechiului Testament.

Bibl.: Dictionnaire de la Bible, I, 930.
— Graesse, III, 446.

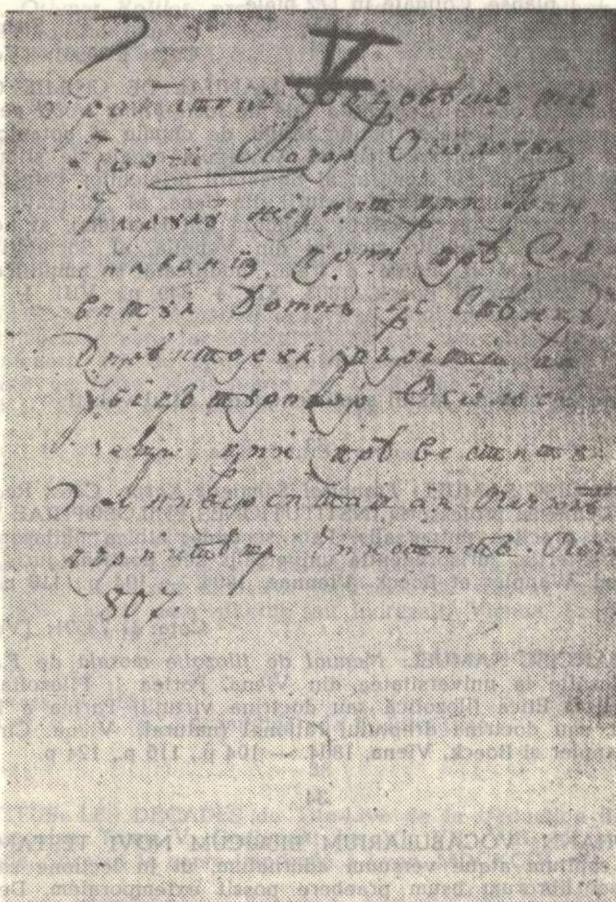
31

IAHN IOHANN: ELEMENTARBUCH DER HEBRAISCHEN SPRACHE. Erster Theil: Hebraische Sprachlehre. Von *Iohann Iahn* Doct. der Philosoph. und der Theolog., k.k. Professor der orientalischen Sprachen, der Einleitung in A.T., der biblisch. Archäologie und der Dogmatik auf der Universität zu Wien. Zweyte ganz umgearbeitete Ausgabe. Wien, 1799. Bey Christian Friedrich Wappler. XLIV + 180 p. (Legat 1/2 piele).

Semnat: G. Lázár a. 807
Cota: II 73583; [Veche: A 12275].

IAHN IOHANN: *Carte elementară de limba ebraică.* Partea întiia. Gramatica ebraică, de *Iohann Iahn,* doctor în filozofie și teologie, profesor c.c. de limbi orientale, de Introducere în Vechiul Testament, de archeologie biblică și de dogmatică la universitatea din Viena. Ediția a doua total revizuită. Viena 1799. La Christian Friedrich Wappler. XLIV + 180 p.

Observație. Este importantă însemnarea lui Lazăr pe această carte: *Gramatică jidovească mie Georgie Lazar Teologul Clerului neunit din Transilvania, prin prea Slăvitul Domnu de Speandu direactorul împărătesc al învățăturilor teologicești, din prea vestitul Universitaț[i] al Beciului părintește cinstită. Beciu 807.*



Însemnarea lui Lazăr pe cartea
(31) Iahn Otto: Carte elementară de limba ebraică,
Wien, 1799

32

JACQUIN, IOSEPH FRANZ EDLEN von: *Lehrbuch der allgemeinen und medicinischen Chymie.* Zum Gebrauche seiner Vorlesungen (entworfen) von *Ioseph Franz Edlen von Jacquin*, (der Arzneykunde Doctor; öffentlichen, ordentlichen Professor der Chymie und Botanik an der Universität zu Wien); der königlichen Academie der Wissenschaften zu Turin Corespondenten; der Linneischen Gesellschaft zu London; der Gesellschaft naturforschender Freunde in Berlin; der naturforschenden Gesellschaft in Jena; der Provincialgesellschaft der Künste und Wissenschaften zu Utrecht; (der batavischen Gesellschaft zu Haarlem); der physischmedicinischen Gesellschaft zu Basel; (das Collegium medicum zu Venedig); der Ackerbaugesellschaft zu Turin, u.s.w. Mitglied. Erster Band. (Zweiter Band. Dritte umgeänderte und vermehrte Auflage. Wien)*, bey Christian Friedrich Wappler und Boek. 1803. XII + 349 p.; VIII + 276 p + [31] + 1 planşe. Coligate în 1/2 piele .

Semnate: G. Lazar.

Cota: I 39561; [Veche: A 12278]

JACQUIN, IOSIF FRANZ Nobil de: MANUAL DE CHIMIE GENERALĂ ŞI MEDICALĂ, (redactată) pentru prelegerile sale de *Iosif Franz Nobil de Jacquin* (doctor în ştiinţele medicale, profesor public titular de chimie şi botanică la Universitatea din Viena), membru corespondent al Academiei regale de ştiinţe din Torino, membru al Societăţii Linné din Londra, al Societăţii prietenilor cercetătorilor naturii din Berlin, al Societăţii cercetătorilor naturii din Jena, al Societăţii provinciale de arte şi ştiinţe din Utrecht, (al Societăţii olandeze din Haarlem), al Societăţii fizicomedicale din Basel, al Colegiului medical din Veneţia, al Societăţii agricole din Torino ş.a. Volumul I şi II. Ediţia a treia, modificată şi amplificată, Viena, la Cristian Friedrich Wappler şi Boeck, 1803. XII + 349 p.; VIII + 276 p + [31] + 1 planşă.

Bibl.: G.L.U., 10

---

* Parantezele ( ) cuprind textul suplimentar din titlul vol. II.

33

KARPE FRANCISC SAMUEL: *Francisci Samuelis Karpe*. Caes. Reg. Philosophiae in Universitate Viennensi professoris INSTITUTIONES PHILOSOPHIAE MORALIS. Pars prima, philosophia practica universalis. Pars secunda, ethica philosophica seu doctrina virtutis. Pars tertia, jurisprudentia universalis seu doctrina juris rationis. Sumtibus Christ. Fried. Wappler et Boeck. Viennae, 1804. — 104 p.; 116 p.; 124 p. (Coligate). Ss. Lazar.

Cota: II 73591; [Veche: A 12272]

KARPE, FRANCISC SAMUEL: *Manual de filozofie morală* de *F.S. Karpe*, profesor c.c. de filozofie la universitatea din Viena. Partea I: Filozofia practică universală; Partea II-a: Etica filozofică sau doctrina virtuţii; Partea a III-a: Jurisprudenţa universală, sau doctrina dreptului raţional (natural). Viena. Cu cheltuiala lui Christ. Fried. Wappler şi Boeck. Viena, 1804. — 104 p., 116 p., 124 p.

34

KNOLL IOHANN: VOCABULARIUM BIBLICUM NOVI TESTAMENTI, ita secundum seriem capitum atque versuum adornatum, ut in lectione sacrorum Novi Testamenti Graeci librorum usum praebere possit extemporalem. Denuo in lucem editum a Johanne Knoll, apud Rigenses Conrectore cum privilegio. Rudolstadii impensis Iohannis Wiedemeyeri, Bibliopolae Lubecensis, excudebat Henricus Urban, Anno 1700—1745. — XII + 519 p; 600 p.

Cota: I 73698; [Veche: A 12312]

KNOLL IOHANN: *Vocabular biblic al Noului Testament*, astfel rînduit după capitole şi versete încît să poată oferi folosirea improvizată a cărţilor sfinte ale Noului Testament grecesc. Editată din nou de Conrectorul *Ioan Knoll* din Riga, cu

privilegii. Rudolstadt, Cu cheltuiala lui Ioan Wiedemeyer, librar în Lübeck. A tipărit-o Henric Urban, Anii 1700—1745. Două volume: I: XII + 519 p.; II: 600 p. (legate în pergament). Cartea e scrisă pe două coloane: greco-latin.

Bibl.: Jöcher, II, col. 2125—6.

35

KOFFLER, P. OTHMAR: PREDIGT VON DEM FALLE DES JUDAS. Vorgetragen von P. Othmar *Koffler*, Profess. bei den Schotten und Prediger, den 20 Hornung 1793. Auf Verlangen herausgegeben. Zu finden bey Iohann Baptist Hoffer, bürgerliche Buchbinder in der Currentgasse. Wien, 1793. — 24 p.

Cota: I 72235; [Veche: A 12306]

KOFFLER, P. OTHMAR: *Predică despre căderea lui Iuda*, ținută la 20 februarie 1793 de *P. Othmar Koffler*, profesor la Scoțieni și predicator. Publicată la cerere. Se află la Iohann Baptist Hoffer, legător de cărți orășenesc, în str. Current. Viena, 1793. — 24 pag. (Coligată cu: I 72232; I 72233; I 72234; I 72236).

36

LANJUINAIS, Mr. de: LE MONARQUE ACCOMPLI, ou prodiges de bonté, de savoir et de sagesse, qui font l'éloge de Sa Majesté Impériale JOSEPH II. Et qui rendent cet Auguste Monarque si précieux à l'humanité, Discutés au tribunal de la raison et de l'équité par *Mr. de Lanjuinais*, Principal du Collège de Moudon. Tome Premier. Tome second. À Lausanne chez Jean Pierre Heubach. MDCCLXXIV. — IV + 490 p; II + 308 p. (legate, piele) Semnat: Lazar

Cota: I 73690; [Veche: A 12297]

LANJUINAIS, Mr. de: *Monarhul desăvîrșit*, sau miracolul de bunătate, de erudiție și de înțelepciune care fac elogiul Majestății sale Imperiale IOSIF II, și care fac pe acest monarh atît de prețios pentru omenire, — discutat la tribunalul rațiunii și echității de către *Monseniorul de Lanjuinais*, Directorul Colegiului din Moudon. Vol I și Vol. II. La Lausanne, la Jean Pierre Heubach, 1774, IV + 490 p.; II + 308 p.

— Bibl.: G.L.U. — cartea a apărut în 3 volume.

37

LAZAR GHEORGHE: VERSURY DE LAUDE IN LIMBA DACO ROMANEASKE la logodirea prea eneltzatuluy nostru milostiv imperat, stepen schi tayke FRANZ I. cu LUDOVICA prea eneltzata milostiva impereteasse, stepene schi mayka noastre. Cary la anul 1808. zmerit asse alketui sau indreznit. Vienna, Szau typerit ku slovele lui Girold. — 7 pagini.

Cota II 339016; (Veche: A 12283)

Bibl.: B.R.V. I, 742
Veress III, 168

Obs.: G.B.-D. și P-L. op. cit., publică oda în întregime.

38

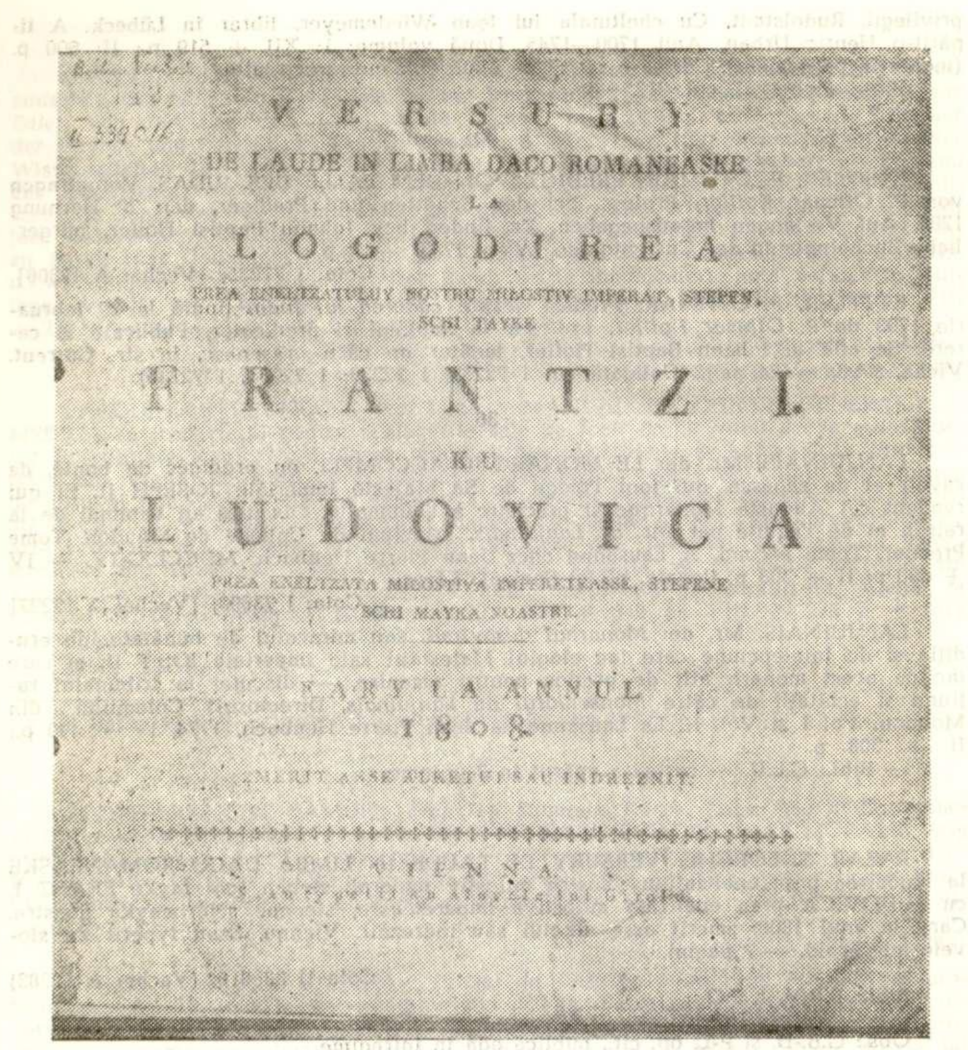
LIVIUS TITUS: LES DÉCADES de Tite-Live de la traduction de P. Du-Ryer de l'Académie Françoise. Tome V. Contenant les VI, VII, VIII, IX et X livres de la troisième Décade. Suivant la copie imprimée à Lyon. MDCXCIV. 401 p.

Cota: I 72945; (Veche: A 12317)

LIVIUS TITUS: DECADELE,[1] în traducerea lui *Du-Ryer Pierre*, membru al Academiei franceze. Volumul V, cuprinzînd cărțile: a VI-a, VII-a, VIII-a, a IX-a și a X-a, ale celei de-a treia decade. După copia imprimată la Lyon, 1694. — 401 p.

Obs.: 1 Opera istorică a lui T. Liviu e grupată în grupe de cîte zece cărți: decade.

— Bibl.: G.L.U. și Scriitori greci și latini.



VERSURY
DE LAUDE IN LIMBA DACO ROMANEASKE
LA
LOGODIREA
FRANTZ I.
KU
LUDOVICA
KARTYLA ANNUL
1808.
VIENNA.

(37) Lazar Gheorghe: Versury ... — Odă închinată lui Franz I. Viena. 1808

39

MAČZEK IOH.: ENTWURF DER REINEN PHILOSOPHIE. Ein Versuch, den Untersuchungen der Vernunft über Natur und Pflicht eine neue Grundlage zu sichern. Wien. bey Carl Schaumburg und Comp. 1803. VIII + 326 p. Semnat: Lazar.

Cota: I 72310; (Veche: A 12311)

MAČZEK IOAN: CONCEPTUL FILOZOFIEI PURE. O încercare pentru a asigura o nouă temelie rațiunii asupra naturii și datoriei. Viena, la Carol Schaumburg și Compania. 1803. VIII + 326 p.

40

Des hochwürdigen MANNHARTS, der Gottesgelehrtheit Doktors, Kurzgefasste GESCHICHTE DER CHRISTLICHEN ALTERTHÜMER. Aus dem Lateinischen übersetzt. I u. II Theil. Mit Erlaubniss der Obern. Augsburg bey Mathäus Riegers sel. Söhnen. 1779. XXXVIII + 462 p. +[18]; XXIV + 406 p. +[32]. Semnate Lazar.

Cota: I 72269; (Veche: A 12307)

MANNHART, Preasfințitul FRANZ XAVER, doctor în teologie: SCURT ISTORIC AL ANTICHITĂȚILOR CREȘTINE. Tradusă din latină. Partea I și II. Cu aprobarea superiorilor. Augsburg, la Fiii lui Mathäus Rieger. 1779. XXXVIII +462 p. +[18]; XXIV +406 p. +[32].

41

MARTINI, FREYHER von: LEHRBEGRIFF DER NATUR-STAATS UND VÖLKERRECHTS. Aus dem Lateinischen. Erster Band, welcher die allgemeine Einleitung enthält, Wien, in der Sonnleithnerischen Buchhandlung, 1783. — 126 p. (leg. perg.) Semnată: Lazar.

Cota: II 72454; [Veche: A 12266]

MARTINI, Baronul de: *Sistemul dreptului natural*, [al dreptului] *statal* și [al dreptului] *internațional*. [Traducere] din limba latină. Volumul I care cuprinde Introducerea generală. Viena, la librăria Sonnleithner. 1783. — 126 p.

42

MARTINI, CAROLUS ANTONIUS de: S.C.R.A.M.I.[1] Stat. Cons. et in supremo iudiciorum tribunali vice praesidis:

POSITIONES DE IURE CIVITATIS, in usum Academiarum Hungariae. Pars prima. Budae, Typis Regiae Universitatis, MDCCXCV. — IV + 282 p.

MARTINI, Carol Anton de: — Consilier de stat și vicepreședinte al Tribunalului suprem: *Chestiuni de drept cetățenesc* pentru uzul academiilor din Ungaria. Partea I. Buda, Tipografia Universității regale, 1795. — IV + 282 p. (leg. 1/2 piele).

Cota: I 72309; [Veche: A 12293].

Bibliografie și Observații: 1) G. Bogdan-Duică, în cartea sa: *Gheorghe Lazăr*, București, 1924, „Cultura Națională", pp. 33—34, citînd și pe *Nagl, Zeidler și Castle*: Istoria literaturii austriece, Viena 1914, afirmă că baronul de Martini, profesor de drept roman și natural, și care a fost timp de 12 ani educatorul lui Iosif II, era un mason de frunte în loja vieneză. Inițialele care sînt atașate numelui său, pot fi titluri oficiale de stat, cum pot fi tot atît de bine, inițialele unor funcții masonice.

Bibl.: Bibl. Hung. II, 681.

43

MAYER IOSEPH: DAS EVANGELIUM zergliedert nach dem historischen Zusammenhange der vier Evangelisten, samt erbaulichen Anmerkungen. Nach dem Französischen. Herausgegeben von Ioseph Mayer k.k. Hofkaplan. Erster Band. Wien, gedruckt bey Mathias Andreas Schmidt, 1783. — 399 p. (Legată în piele). Semantă: Lazar.

Cota: II 72455; [Veche: A 12268]

MAYER IOSIF: EVANGHELIILE, analizate după succesiunea istorică a celor patru evangheliști, împreună cu note documentare. Traducere din franceză. Publicată de *Iosif Mayer*, diacon de curte c.c. Vol. I. Viena, tipărit la Matias Andreas Schmidt, 1783. — 399 p.

Obs.: Cartea este o Istorie biblică a Noului Testament, împărțită în 25 de capitole.

44

MAZZIOLI IACOB, ehemaligen Domprediger an der hohen Metropolitankirche zum heiligen Stephan in Wien: PREDIGTEN FÜR DIE HEILIGE FASTENZEIT, auf

drey Jahre. Mit Bewilligung der Obern. Augsburg, bey Nicolaus Doll, 1793. — VIII + 304 p.

Semnată: Lazar
Cota: I 72232; [Veche: A 12306]
Coligat cu: 72233, 72234, 72235 şi 72236

MAZZIOLI IACOB, fost predicator la Marea Catedrală metropolitană a Sf. Ştefan din din Viena: PREDICI PENTRU SFÎNTUL POST, pe trei ani. Cu aprobarea superiorilor. Augsburg, la Nicolaus Doll. 1793. VIII + 304 p.

OHNHAUSER IG. TH.: KATHOLISCHER UNTERRICHT VON DER OHRENBEICHT wider die Broschüre des Herrn v. Eybel. Zweite Auflage. Wien, bey Mathias Andreas Schmidt, 1784. 32 p.

Cota: I 72236; (Veche: A 12306)
Coligat c ul 72232; 72233; 72234 şi I 72235

OHNHAUSER IG. TH.: ÎNVĂŢĂTURA CATOLICĂ DESPRE SPOVEDANIA ORALĂ, împotriva broşurii domnului von Eybel. De Ig. Th. Ohnhauser, Ediţia II. Viena, la Matias Andreas Schmidt. 1784. 32 p.

46

POMEY R.P. FRANCISCO: SYNTAXIS ORNATA seu de tribus Latinae linguae virtutibus: puritate, elegantia, copia. In usum mediae et supremae grammaticae classium. Cum Adjuncto Flore Latinitatis ex Auctorum Latinae Linguae Principium monumentis excerpto, et tripartito Verborum, Nominum et Particularum ordine, et Indice in hunc digesto Libellum. Auctore *R.P. Francisco Pomey*, Societate Jesu. Claudiopoli, Typis Academicis Societatis Jesu, Anno MDCCLXXII. 595 p. + [105]. Semnată: Georgii Lázár 1/20, 1800.

Cota: I 72273; (Veche: A 12305)

POMEY R. FRANCISC: SINTAXA ÎMPODOBITĂ, sau despre cele trei virtuţi ale limbii latine: puritatea, eleganţa şi bogăţia. Pentru uzul claselor gramaticale superioare. Cu un supliment din *Floarea Latinităţii*, extras din operele cele mai însemnate ale scritorilor latini, [Material grupat] pe trei categorii: verbe, substantive (nume) şi particule, orînduite în această carte împreună cu indicele respectiv. Autor: *R.P. Francisc Pomey*, din Societatea Jesuiţilor — Cluj. Tipografia academică iezuită. Anul 1772. 595 p. + [105].

Obs.: Cartea are multe Indexuri maghiaro-latine şi germano-latine.

Bibl.: Jöcher, III, col. 1676.

Bibl. Hung III, 119 aminteşte de ediţiile din Tyrnavia şi Budapesta.

(va urma)

Prof. Axente Creangă şi | *Gheorghe Răduţiu* |

Pr. C. Galeriu, A. Pleşu, G. Liiceanu, S. Dumitrescu, DIALOGURI DE SEARA, Editura Harisma, Bucureşti, 1991, 146 p.

Mai mult decît o apariţie editorială remarcabilă prin insolitul ei în peisajul cultural actual, *Dialogurile de seară*, reunite acum în volum de Editura Harisma, — o parte din ele fiind publicate deja în revista „Transilvania" nr. 5, 6, 7, 8, 9/1990 — reprezintă, dincolo chiar de conţinutul concret al textului lor, un eveniment a cărui semnificaţie deplină este accesibilă doar în context. Oricît de discutabilă, o astfel de interpretare se impune; ea trebuie riscată, pentru că e vorba de un context ce se dovedeşte, mai mult decît într-o singură privinţă, revelator.

Într-o primă accepţiune con-textuală — principială — *Dialogurile* sînt un eveniment prin caracterul reprezentativ al protagoniştilor lor. Ele marchează un eveniment surprinzător poate pentru mulţi, aşteptat în taină de unii, în istoria destul de firavă (şi la o privire retrospectivă, mai degrabă modestă, dacă e să judecăm după concretizările ei culturale), a contactelor intelectualitate şi Ortodoxie în România modernă, adică odată cu constituirea intelectualităţii ca un corp social distinct, de elită culturală conştientă de sine în cadrul societăţii româneşti. Schematizînd inevitabil, istoria acestor relaţii a avut aproximativ următoarea evoluţie. Sub influenţa iluminismului occidental şi a pozitivismului, secolul al XIX-lea ilustrează itinerarii mai degrabă paralele, Biserica pe de o parte, intelectualitatea pe de altă parte, evoluînd dacă nu explicit antagonic, atunci în mod clar separat, fiecare pe căile ei (tradiţionalistă-conservatoare, şi respectiv iluminist-pozitivistă) şi întîlnindu-se doar în lupta comună pentru realizarea idealurilor naţionale şi sociale ale epocii, comune întregii societăţi româneşti. Că o astfel de întîlnire n-a avut de fapt loc ne-o face şi mai evidentă comparaţia cu situaţia din pravoslavnica Rusie a secolului XIX. În pofida aservirii umilitoare a instituţiei ecleziastice autocraţiei ţariste, o parte însemnată a inteligenţiei reprezentative a epocii se angajase într-o asumare de profunzime a esenţei spirituale pure a Ortodoxiei trăite în marile centre duhovniceşti de la Optina, Sarov, Valaamo, ş.a. Din acest contact a rezultat o mare literatură şi o filosofie religioasă ortodoxă de excepţie, creştină în substanţă şi de cea mai bună calitate estetică şi intelectuală, legate de numele celebre ale unui Gogol, Dostoievski, Leskov, Soloviov, Florenski, Bulgakov, etc. etc. Fapt revelator, poate în ceea ce ne priveşte, mişcarea de renaştere spirituală isihastă de la mînăstirea Optina, d. ex., care impresionase profund pe un Dostoievski, Soloviov, Leontiev ş.a., care au făcut pelerinaje aici, pornise de fapt din Carpaţii româneşti, legată fiind de figura Sf. Paisie Velcikovski (+1797), stareţ al mănăstirilor Neamţ şi Secu. Deşi a avut iluştrii reprezentanţi în mănăstirile româneşti pe tot parcursul sec. XIX în persoana unor mari părinţi duhovniceşti, asceţi şi sfinţi „paisianismul" n-a avut nici pe de parte acelaşi impact asupra intelectualităţii româneşti a vremii, nici o rezonanţă culturală similară celor pe care le generase la răsărit de Nistru. Evoluţiei paralele specifice secolului XIX şi începutului sec. XX îi urmează aproximarea unui prim contact de profunzime între cultură şi Ortodoxie sub semnul naţionalismului şi românismului în perioada interbelică. Întreprindere controversată intelectual vorbind şi, în plus, grevată de povara apăsătoare a unui discutabil în cel mai înalt grad angajament politic de dreapta, legată de numele lui N. Crainic (şi revista „Gîndirea") şi, respectiv, Nae Ionescu. Autenticitatea şi ambiguitatea tentativei ultimului e revelată între altele şi de distanţarea ulterioară de creştinism şi Ortodoxie a principalilor discipoli ai acestuia: Cioran, Eliade şi Noica. Tentative remarcabile, degrevate de interese politice, sufocate însă de represiunea stalinistă a anilor '50—'60, se leagă de numele unui M. Vulcănescu, P. Ţuţea, păr. Nicolae Steinhardt, intelectualii grupaţi în jurul cenaclului „Rugul aprins" ş.a., a căror concretizări de cul-

tură creştin-ortodoxă şi mărturii personale tulburătoare abia încep să fie cunoscute. Au venit însă lungile, prea lungile poate, decenii ale regimului ateocrației comuniste, veritabilă religie negativă a răului şi neantului. Alături de întreaga societate, intelectualitate şi Biserică s-au văzut asaltate din ce în ce mai agresiv de o ideologie plină de ură la adresa umanității şi libertății în toate formele ei: culturală religioasă, ca şi politică. Ortodoxia şi intelectualitatea autentică a țării s-au văzut terorizate, umilite, reprimate brutal, infiltrate şi supravegheate în fel şi chip. Tot ce s-a creat valoros şi autentic în cultura şi, respectiv, teologia acestor ani poartă amprenta luptei disperate împotriva confiscării din ce în ce mai eficace şi totale a întregii societăți de un regim instalat în cel mai profund dispreț față de om, de spiritualitatea şi creativitatea lui ireductibilă. Ca la sfîrşitul antichității şi începutul Evului mediu, problema centrală a devenit salvarea din fața teroarei unei istorii aberante intrate, cel puțin în ultimul deceniu, în paroxismul unui veritabil delir apocaliptic. Pe acest fundal istoric întunecat s-a înscris în anii '70—'80 acel, pe cît de fascinant pe atît de pernicios în utopia lui, experiment al „salvării românismului prin cultură", regizat de C. Noica în „Şcoala de la Păltiniş", şi consemnat în *Jurnalul de la Păltiniş* (1983). Din înălțimile Păltinişului „culturalismul" a putut părea un „acces" privilegiat „la o istorie mai adevărată" (p. 232—234), singura capabilă să justifice la Judecata de apoi a unui pretins „Dumnezeu al culturii" dezastrul tot mai adînc în care se cufunda o țară întreagă. Desigur, impasurile etice ale modelului culturalist al lui C. Noica n-au rămas nesemnalate tocmai de principalii beneficiari ai experimentului: Gabriel Liiceanu şi Andrei Pleşu (*Jurnal*... p. 115, 176—177). Dar, cu toate acestea, alături de cîteva sihăstrii retrase şi ignorate de intelectuali, Păltinişul a putut părea o reală oază de libertate spirituală într-o lume captivă. A venit însă 4 decembrie 1987. În contextul înscenării megalomanice a ultimului delir al ceauşismului, „dispariția lui C. Noica — subliniază dl. Sorin Dumitrescu în Avertismentul introductiv al *Dialogurilor de seară* — a fost resimțită ca o catastrofă, surpîndu-le unora singurul reazim iar altora sporindu-le resemnarea" (p. 6). „Într-un asemenea context", la inițiativa pictorului Sorin Dumitrescu, mai vechi fiu duhovnicesc al părintelui Constantin Galeriu, care şi-a pus la dispoziție pentru aceasta atelierul, în cursul anului 1988, „s-au întîmplat" pe parcursul cîtorva „întrevederi" *Dialogurile de seară*, prezentate acum în volumul îngrijit şi editat chiar de organizatorul lor. Prin caracterul reprezentativ al protagoniştilor lor, care nu mai au nevoie de nici o prezentare (ei sînt, de altfel, succint portretizați în Avertismentul d-lui Sorin Dumitrescu, p. 7—8), *Dialogurile de seară* — originală în felul ei împletire între *Jurnalul de la Păltiniş* şi respectiv, *Convorbirile duhovniceşti* cu monahi experimentați ale păr. Ioanichie Bălan — marchează reluarea, după o lungă intermitență, a contactului de profunzime între intelectualitate şi Ortodoxie. Aceasta însă, într-un context nou, eliberat de obsesiile naționaliste şi politice ale românismului şi autohtonismului, specific anilor '30—'40 şi, dimpotrivă, deschis (prin asumarea lecțiilor filosofiei şi istoriei religiilor ale lui Noica şi Eliade) în primul rînd orizontului vast şi generos al universalului. La reuşita dialogului a contribuit în chip decisiv, pe lîngă disponibilitatea interioară şi înțelegerea intelectuală superioară a problematicii abordate din partea „întrebătorilor" — unii dintre cei mai subtili şi rafinați intelectuali ai momentului —, lărgirea de orizont cultural, competența şi profunzimea teologică remarcabilă dovedite de părintele profesor Constantin Galeriu; calități care vin să se adauge personalității sale harismatice şi binecunoscutelor sale daruri de predicator entuziast şi duhovnic trăitor şi experimentat care l-au făcut atît de binecunoscut în Bucureşti, şi nu doar aici, ca un adevărat „stareț în lume".

Dialogurile de seară reuşesc astfel să fie o replică, interesantă în simetria ei, a *Jurnalului de la Păltiniş*. Cu cîteva esențiale deosebiri, scenariul „paideic" (de data aceasta ca Paideia Christi patristică de care vorbeşte W. Jaeger) rămîne acelaşi. Altele sînt decorul, persoana maestrului spiritual şi registrul valoric. Coborîți din înălțimile pure ale Păltinişului ne aflăm în cîmpia Bucureştilor, în care este în curs de desfăşurare ofensiva buldozerelor dictatorului împotriva sanctuarelor creştine ale capitalei, desfigurate deja de magistrala „victoriei socialismului" şi dominate de simbolul sinistru al citadelei neroniene a „casei poporului". „Scenariul soteriologic" se derulează sub auspiciile Dumnezeului Treimic al Bisericii Răsăritului şi este oficiat nu de un filosof ci de un preot ortodox. Resursele salvării prin cultură par a se fi epuizat; în rezistența contra unei istorii ostile, discipolii Păltinişului caută

sprijin în valorile religioase ale spiritualității ortodoxe tradiționale. Schimbarea de tonalitate este evidentă și în tematica celor patru „întrevederi", toate teme existențiale respinse ca nesemnificative speculativ de filosoful de la Păltiniș (cum sînt ezoterismul, răul, suferința) sau anexate și „secularizate" cultural (relația maestru-discipol). Vizate prin întrebările adresate părintelui Galeriu sînt răspunsurile credinței ortodoxe la aceste patru probleme/teme. Asimilînd perspectiva fenomenologiei religiilor a lui M. Eliade, „întrebătorii" se plasează din start dincolo de clișeele sterile ale abordărilor reducționiste ale religiosului sau platitudinile opoziției știință (filosofie) — credință; ei urmăresc prin interogații logica interioară a răspunsurilor credinței pe care le chestionează apoi din unghiul verosimilității lor raționale și respectiv al impasurilor celor mai frecvente resimțite de omul modern cultivat de astăzi înaintea acestora. Ceea ce pledează din capul locului, „metodologic" vorbind, pentru autenticitatea principială a dialogului tentant, dincolo de imperfecțiunile de detaliu inerente.

Admirabil chestionată în registrul principial al întemeierii ei de dl. Gabriel Liiceanu, tema introductivă a primei „întrevederi" din cadrul dialogurilor vesperale: *relația ucenic-părinte duhovnicesc*, primește din partea păr. Galeriu un solid argumentat răspuns teologic articulat într-o serie de subtile distincții și relații: universalitatea umană a relației maestru-ucenic prezentă în toate culturile se bazează pe relația naturală tată-fiu, ambele fiind modelate după relația arhetipală intradivină, mai exact pe relația intratrinitară a Fiului cu Tatăl în Duhul Sfînt (p. 12, 27, 30). Noutatea relației tipic creștin părinte-fiu duhovnicesc, față de relația maestru-ucenic din celelalte religii, sugerează dl. Sorin Dumitrescu și dezvoltă păr. Galeriu, constă din substituirea motivului ezoteric al inițierii prin tema sacrificiului, a trăirii vieții celuilalt, înțeleasă ca o participare efectivă prin relație interpersonală vie indispensabilă ca atare la misterul vieții trinitare a lui Dumnezeu (p. 33—34). Relația angajează totodată și tema autorității, mai precis a raportului dintre autoritatea întemeietoare a Bisericii și autoritatea duhovnicească personală a duhovnicului (p. 28—29). Spre deosebire de alte concepții religioase, în creștinism duhovnicul este nu un posesor, ci doar un martor și slujitor al Adevărului revelat întrupat în Persoana divino-umană a lui Iisus Hristos (p. 22—23, 31—32). Deplasarea accentului de pe învățător (Coriolan Babeți) (p. 21—22) și absența întrupării autentice a învățăturii în duhovnici experimentați — care să posede, pe lîngă competența impersonală a doctrinei și competența personală, mai exact harisma, cazurilor concrete (A. Pleșu, p. 26, 31) — este identificată ca stînd la baza crizei actuale a Bisericii, înțeleasă ca o criză de autenticitate (p. 21—22, 31—32; cf. portretul duhovnicului autentic, p. 16). Pornind de la similitudinea practicilor concrete, în speță universalitatea religioasă a raportului maestru-ucenic în majoritatea religiilor lumii, discuția este canalizată de dl. Andrei Pleșu în direcția precizării raporturilor creștinismului cu celelalte religii pre- și necreștine: e criticată raportarea exclusivistă, negativă și polemică a teologiei creștine față de patrimoniul religiilor lumii și, respectiv, insuficienta subliniere a conținuturilor pozitive ale acestuia în raport cu creștinismul ca și nereliefarea funcției pozitive de complinire, intensificare, și integrare a acestor valori din partea creștinismului (p. 18—20, 34—35). Finalul acestei prime întrevederi e monopolizat apoi de tema caracterului absolut și unicității creștinismului în raport cu celelalte religii, de sensul exiomei „mîntuirii numai prin Biserică" și de legitimitatea și sensul actual al misiunii creștine. Răspunsul bine argumentat teologic al păr. Galeriu rezumînd învățătura Bisericii în aceste chestiuni spune în esență următoarele: expresii legitime ale căutării religioase constitutive ființei umane și răspuns la problema precarității existenței și la problema existenței răului, religiile pre- și necreștine nu se justifică într-un mod nerelativist decît în perspectiva existenței unui Adevăr absolut unic pe care-l vizează toate. Acest Adevăr s-a relevat în Iisus Hristos la modul suprem ca Iubire. De aceea, fără a se instala în postura orgolioasă, neautentică spiritual, a unui judecător, ci a unui slujitor al Adevărului, creștinul este obligat la misiune, deci la vestirea credinței sale tuturor oamenilor, de însăși logica iubirii inerentă Adevărului revelat (p. 37—48). Esențială este căutarea și asumarea ei existențială atît de cei din afara creștinismului cît și de creștinii înșiși (p. 39, 48). Problema-cheie, imposibil de soluționat altfel decît „antinomic", este cea a sesizării simultane a unicității și universalității creștinismului, evitîndu-se că-

derea atît în Scyla absolutismului exclusivist cît și în Charybda integrării relativiste și sincretiste.

„Întrevederea" a doua dezbate problema lansată de dl. A. Pleșu a relației dintre *„ezoterism și exoterism în creștinism"*. Chestiunea are o revelanță practică, mai degrabă decît teoretică. Reducția etic-pietistă a creștinismului în practica lui parohială concretă, limitarea lui la problema „strategică", „exoterică", a „mîntuirii" personale plasate exclusiv la nivelul „faptei" și ocultarea dimensiunii lui „ezoterice", „sapiențiale", „spirituale", conjugată cu „exaltarea temei smereniei", cu „discreditarea gîndirii personale în raport cu credința și textul teologal", pe fondul „prudenței excesive a predicii contemporane", al „sensului castrator al catehezei obișnuite" și al caracterului sec, fad", „de colaj", și excesiv de „cuminte" al textelor teologice actuale — toate acestea sînt acuzate de d-nii A. Pleșu și S. Dumitrescu drept principalele cauze ale „insatisfacției care-i ține pe mulți departe de biserică" (p. 56—61, 65, 71, 73). Refuzată în termeni de „ezoterism", „mistică" și trihotomism propuși de „întrebători", problema este acceptată în fondul ei de păr. Galeriu ca reală și ca reprezentînd o „criză" efectivă a Ortodoxiei actuale (p. 70, 78), criză pe care aceasta trebuie să și-o asume în sensul unei „judecăți de sine" autocritice (p. 79). Cu toate acestea, continuă păr. Galeriu, în pofida slăbiciunilor istorice, a deformării ei de către ortodocșii înșiși prin păcatele și insuficiențele lor, „Ortodoxia răspunde la toate problemele vitale" fiindcă în ea există „plenitudinea" Adevărului (p. 70). „Nimic nu-i lipsește Ortodoxiei decît să fie cunoscută și trăită" (p. 70, 72). De aceea, responsabilitatea neacceptării sau refuzului ei de către oamenii actuali revine nu numai păcatelor ortodocșilor, ci în primul rînd „absenței căutării, a dorului duhovnicesc", stare care include în ea culpabilitatea păcatului fundamental al „situării egocentriste a sufletului" în care rezidă „toată tragedia". Căutarea, ca atare, este deja o stare de har (p. 80—81, cf. p. 14: „cîtă vreme cauți ești viu").

Anticipată deja în finalul celei de-a doua întrevederi, problema *răului* face conținutul „întrevederii" următoare. Provocat de d-nii A. Pleșu și S. Dumitrescu, păr. Galeriu rezumă și explicitează principalele definiții și toposuri teologice legate de chestiunea originii și naturii răului. Răul este „o taină" (p. 89). El apare mai întîi la demoni, adică la îngerii căzuți iar originea lui stă în „libertatea bolnavă" (p. 88). Este „o stare a voinței pervertite" și o „înstrăinare de Dumnezeu și de semeni" produsă de „ispita adorării de sine", de „strălucirea eului care se „încîntă" de sine însuși" (p. 98). Posibilitatea lui ontologică este dată în statutul ultim al existenței create ca trecere de la neființă la ființă, neființă care face posibilă și alternativa răului (p. 94). Excepționale prin profunzimea lor teologică, considerațiile păr. Galeriu despre implicarea Jertfei în realitatea intradivină a Treimii, despre funcția de Miel a Logosului divin (p. 99), ne aduc aminte că este autorul remarcabilei teze de doctorat în teologie *Jertfă și Răscumpărare* („Glasul Bisericii", 1973; ediție separată în volum la Editura Harisma, 1990, 305 p.). Egocentrismul, ca esență spirituală a răului (cf. p. 33: „Eul devine mormînt"), evidențiază în negativ semnificația profundă a *smereniei* accentuată atît de mult în tradiția duhovnicească ortodoxă, „în pofida multora care au hulit-o" (p. 103). „Criteriul" ultim al Binelui e „zidirea" și „viața", cel a răului, dimpotrivă, distrugerea (p. 104; cf. p. 84—85). Fără a se identifica cu suferința (p. 85), răul pune totuși inevitabil și problema ei.

Așadar, *suferința* face tema ultimei „întrevederi", a patra. Considerațiile metafizice se împletesc aici strîns cu implicațiile existențiale sub auspiciile figurii lui Iov și a temei propuse de dl. A. Pleșu a „dreptului care suferă". Cartea Iov, precizează păr. Galeriu, răspunde la misterul suferinței atrăgînd totodată atenția asupra dinamismului spiritual al dreptății care nu poate fi imobilizată în staticul posesiunii: deși suferă ca un drept, Iov nu este încă în posesia și nici măcar pe calea dreptății absolute (p. 107—109). Suferința nu se identifică cu răul. Acesta se manifestă în triada: „păcat, stricăciune, moarte" (p. 107). Triada aceasta teologică, mai exact gradația ei, este pusă în discuție din perspectivă filosofică de dl. G. Liiceanu care o vede mai degrabă sub forma modificată: „stricăciune, moarte, păcat" (p. 114) și dominată de motivul finitudinii radicale a umanului. Se evidențiază astfel distanța dintre „peratologia" filosofică și viziunea fundamentală a antropologiei ortodoxe conform căreia, deși finit în virtutea statutului de creatură, omul este deschis totuși ontologic dialogului infinit cu Infinitul divin (p. 121). Dificultățile pun în joc, după păr. Galeriu, o serie de teologumene occidentale privind sensul mîntuirii (juridism) și

natura harului (creat), și pe care acesta le disociază cu grijă de înțelegerea lor mai complexă, dinamică și antinomică în Ortodoxie (p. 117—122, 126—142). Dincolo de orice speculații teoretice, exclamă la un moment dat dl. G. Liiceanu „răul poate constitui o *teroare*" (p. 130, s.n.). Într-adevăr, răspunde păr. Galeriu, „problema capitală e cum să ieșim din rău". Dar continuarea răspunsului se menține dezamăgitor (excesiv de prudent — „prudența retoricii ecleziale?") în cadrele unei soluții pastorale strict individualiste („pietiste", în fond): „Ai Evanghelia, Tainele, Spovedania, Împărtășania, Smerește-te. Cheamă pe Dumnezeu. Ieși din egocentrism. Crede, roagă-te, vei primi un răspuns. Dumnezeu nu rămîne dator" (p. 131). Prezentă în alte contexte, tema sacrificiului este absentă într-un moment decisiv, de culminație, al „dialogurilor". De aici încolo, discuția se pierde în teme colaterale sau reia obsesiv probleme discutate și în întrevederile anterioare. Este evocată problema atitudinii diferite în fața credinței și chemării lui Dumnezeu din partea „naturilor problematice" (mai favorizate în acest sens) și a celor „pragmatice" (indiferente față de tot ce înseamnă căutare existențială). Și aceștia din urmă sînt culpabili în fața lui Dumnezeu, proclamă justificat păr. Galeriu: ignoranța legii nu e o scuză, surprinzîndu-ne în clipa imediat următoare prin exemplul cel puțin derutant folosit ca ilustrare a acestui principiu general: „Gîndiți-vă la un alt aspect: se dă o lege, o dispoziție de exemplu, asta cu *mașinile de scris* (subl. n.)... tu spui: Domnule, eu n-am luat cunoștință. Dar te scutește acela că n-ai luat cunoștință de lege? Nu există scuza aceasta!" (p. 139). Trebuie, deci, să avem credință și răbdare (ca Iov, desigur), pentru că „Dumnezeirea e capabilă să *întoarcă* răul în bine. Altminteri spus, omul în libertatea lui face multe pozne, dar nu răul are ultimul cuvînt. Răul e limitat. Pentru moment el pune oleacă capăt binelui, dar numai pentru un moment!" (p. 141). În final revine iarăși chestiunea apocatastazei, inerentă unei viziuni universaliste, sub forma „veșniciei chinurilor iadului" (p. 141; cf. și p. 84 și 110; răspunsul: „e o taină"), ca în final să se revină la chestiunea mîntuirii crestinilor de alte confesiuni și la specificul ortodox în abordarea problemei ecumeniste, poziție rezumată succint de păr. Galeriu (p. 142—146; cf. și p. 70), și care încheie dialogurile.

Sugerînd, pe de o parte, „modul just, necesar și urgent de a formula întrebări fecunde asupra credinței", și livrînd, pe de altă parte, „memorabil răspunsurile „credinței luminate" la cele mai frecvente și disputate teme existențiale" (S. Dumitrescu, Advertisment, p. 9), *Dialogurile de seară* își ating scopul programatic în perspectiva căruia au fost organizate: sesizînd „poticnirile *actuale* ale inteligenței critice, altfel spus, dilemele specifice epocii", ele ies realmente „în întîmpinare tinerilor aflați la răscrucea credinței încercînd nu în ultimul rînd să provoace și apatia foștilor creștini, azi liber cugetători" (p. 7). Ele reușesc să redeschidă acea punte de legătură între cultură și Ortodoxie, de care avem nevoie astăzi mai mult poate ca oricînd. Vor reabilita în mod sigur prestigiul spiritual și intelectual al Ortodoxiei acoperit vreme de decenii în mințile generațiilor tinere, mai ales, de o propagandă antireligioasă veninoasă și mincinoasă. Vor trezi interesul spiritual a sute și mii de tineri și mai puțin tineri față de teologia și de spiritualitatea ortodoxă, vor aduce noi generații de cititori ai textelor Sf. Părinți, Filocaliei sau Dogmaticii păr. Stăniloae. Aceste lecturi vor rodi spiritual și în sufletele lor apropiindu-i de viața harică, liturgic-sacramentală a Bisericii, revelîndu-le, dincolo de accidentele istoriei sale mai vechi sau mai noi, faptul esențial că a fost și este moștenitoarea și păstrătoarea uneia din cele mai profunde și bogate tradiții spirituale actuale ale umanității. Și de ce nu, vor putea redeschide gustul pentru o filosofie religioasă ortodoxă a viitorului fără de care dialogul Bisericii cu lumea, al teologiei cu cultura este de neconceput. Pentru aceasta este absolut necesar, însă, ca teologia să redevină (în sensul criticii formulate la pag. 79) și o știință a căutărilor și întrebărilor asumate ale omului modern, nu doar una a răspunsurilor revelate gata formulate, iar cultura să-și asume nu doar interogația, căutarea umană, ci și răspunsurile Revelației.

Toate aceste elogii nu trebuie să ne facă să credem că *Dialogurile de seară* sînt scutite de imperfecțiuni formale inevitabile, ca și de limite „istorice", nu teoretice, din fericire, dar totuși limite pe care onestitatea ne obligă să le menționăm. Acestea țin nu atît de spusul cît de nespusul lor, nu atît de textul, cît de con-textul în care problemele au fost discutate. În orice caz, limitele există și trebuie formulate ca atare. Mai ales că o referire la ele este strecurată justificativ chiar pe prima pagină a „advertismentului" ce ne aduce la cunoștință că dialogurile „s-au întîmplat

în 1988", „într-o țară lugubră, pustiită de arbitrariu, care din zi în zi se arăta mai curînd populată decît locuită cu adevărat" și în care „întreaga putere de a spera se afla mobilizată nu atît în sfera protestului cît în consolidarea releelor *răbdării*, singurele în stare să ofere consistență spirituală ideii de rezistență" (p. 5; subl. n.). Datarea dialogurilor are o semnificație anume, în orice caz „nici unul din protagoniștii acestor convorbiri *nu* întrezărea la acea dată miracolul ce avea să se întîmple la numai cîteva luni" *(ibidem)*.

În opinia îngrijitorului *Dialogurilor* aceasta vrea să explice, dacă nu să justifice, marile absențe ce conturează ne-spusul acestora: răul istoric al acelei epoci întruchipat de Ceaușescu și, respectiv, tematica „est-etică" (a dizidenței est-europene, inclusiv creștine) a „solidarității". Prezente în subtext, prin aluzii discrete sau implicite, în formulări generale vagi, ele nu sînt niciodată numite explicit cu *numele* lor. Stranie lipsă de libertate interioară sau autocenzură impusă mai ales la niște convorbiri nedestinate oricum publicității la data „întîmplării" lor. Faptul contrastează izbitor în comparație cu alte „dialoguri", purtate exact în aceeași perioadă (primăvara-toamna lui 1988) la Iași, de mai tinerii intelectuali Dan Petrescu și Liviu Cangeopol. Ce-i drept aceștia depășiseră la acea dată stadiul „rezistenței" prin cultură sau a celei pur spirituale, asumîndu-și condiția *„opoziției"* declarate. In seria lor de „convorbiri libere într-o țară ocupată" (editate în volum sub titlul *Ce-ar mai fi de spus*, Editura Minerva 1990), aceștia și-au asumat cu luciditate „normalitatea", „anormală" pe atunci, a unei discuții libere asupra fenomenului Ceaușescu și a șanselor etice și politice de a depăși această sinistră sincopă din istoria noastră actuală. Fapt semnificativ, cei doi interlocutori ieșeni nu eludează nici interpretarea religioasă a ceaușismului: „avem de-a face cu o teologie coruptă, inversată, pervertită. Micul monstru e chiar Anticristul..." (p. 32 ș.u.). Semnificația religioasă a evenimentelor ultimilor doi ani pre- și postrevoluționari este dezvoltată într-un interesant postscriptum reprezentat de dialogul despre *Vinovăție și violență* dintre același Dan Petrescu și tînărul doctorand în teologie Theodor Baconsky, dialog publicat în revista „Contrapunct" nr. 40, 41, 42, 43, octombrie-noiembrie 1990, și trecut din păcate nesemnalat în presa culturală.

Sugerată în două rînduri de d-nii C. Babeți („ceea ce a dispărut este mărturia ca martiriu; a dispărut omologia dintre învățătură și învățător", p. 32) și respectiv, S. Dumitrescu în legătură cu tema Învierii (p. 66), tema esențial creștină a martiriului și mărturiei este escamotată, în pofida extensiunii pe care aceasta o deține la un Kierkegaard sau Origen (se insistă doar asupra exemplului de teolog și filozof în același timp al ultimului, p. 14—15, 17—18). Se discută „în extenso" despre mîntuirea credincioșilor de alte religii sau confesiuni și despre veșnicia sau caracterul temporal al chinurilor iadului, lipsește însă orice ecou de solidaritate responsabilă cu suferințele milioanelor de români aflați în regim de lagăr de concentrare în propria lor țară. Se denunță eticismul pietist al parohiilor în locul căruia s-ar voi instaurat „ezotericul" și „sapiențialul" inițiatic (ba chiar alchimic! p. 61—62) estompîndu-se teme-cheie ale Evangheliei — „cuvîntul Crucii", orto-praxia Fericirilor care exaltă nu doar pe cei „blînzi" și „curați cu inima", ci și pe „cei ce flămînzesc" și sînt „prigoniți pentru dreptate" —, ca să nu mai vorbim de ocultarea Decalogului și profetismului vechi-testamentar, atît de actual. Acest fapt amintește, fără voie aproape, condamnarea fără drept de apel de către C. Noica a „capcanelor eticului pur" și a „gesticulației etice" protestatare, a „luărilor de atitudine ca forme ale „minoratului culturii de estradă", periculoase și de evitat cu orice preț pentru că „riscă să frîngă un destin cultural împlinit în sublimul unei demonstrații de o clipă", etc. etc. *(Jurnalul de la Păltiniș*, p. 205—206). Conștient sau nu, protagoniștii *Dialogului de seară* aplică creștinismului același tratament de soterie individuală (acuzat în pietism) și aplicat de C. Noica culturii, tratament care blochează, atunci cînd nu-l anulează cu totul, eticul la exigențele minime al individului refuzîndu-i temele majore ale responsabilității și solidarității comunitare, edulcorînd inacceptabil radicalitatea temei corelative a culpabilității. Ai impresia că locul „culturalismului" din „rezervația metafizică de la Păltiniș" (p. 6) îl ocupă acum „duhovnicismul" „rezervației parohiale de la București", în care creștinismul este amputat de două din dimensiunile sale spirituale esențiale: profetismul și martiriul. În aceste condiții nu e de mirare că evenimentele din Decembrie 1989 au luat prin surprindere nu numai Biserica și intelectualitatea, ci și întregul popor, complet nepregătit pentru o astfel

de schimbare radicală a cursului evenimentelor. Astfel că, nu fără temei, s-a putut insinua, dureros pentru noi, că în Decembrie 1989 am cîştigat în faţa lui Ceauşescu nu prin forţele moral-spirituale proprii, ci în primul rînd datorită conjuncturii externe şi, mai ales, pe greşeala lui, a adversarului comun. Ne-a răscumpărat doar gestul sacrificial sublim — asupra căruia nu vom fi meditat niciodată prea mult — al „nebuniei" tinerilor „decembrişti" care au redescoperit spontan, prin har şi iluminare directă de la Dumnezeu, fără să fi fost învăţaţi aşa ceva de către părinţii trupeşti şi duhovniceşti ori dascălii lor în ale culturii, miezul de foc al creştinismului martirilor, şi pe care după cuvîntul Apostolului „i-a ales Dumnezeu ca să-i ruşineze pe cei înţelepţi".

Diac. Asist. Ioan I. Ică

PREOT PROF. IOAN G. COMAN, FRUMUSEŢILE IUBIRII DE OAMENI ÎN SPIRITUALITATEA PATRISTICĂ Editura Mitropoliei Banatului, Timişoara, 1988, 405 p.

Editura Mitropoliei Banatului — de numele căreia se leagă tipărirea unor prestigioase lucrări din domeniul literaturii patristice — a îmbogăţit, prin purtarea de grijă a Î. P. S. Dr. Nicolae Corneanu, Mitropolitul Banatului, literatura teologică românească cu o nouă şi însemnată contribuţie datorată regretatului Pr. prof. Dr. Ioan G. Coman.

Prin cartea sa intitulată „FRUMUSEŢILE IUBIRII DE OAMENI ÎN SPIRITUALITATEA PATRISTICĂ", autorul vrea „să avertizeze şi să demonstreze că iubirea naşte frumuseţe, se manifestă ca frumuseţe şi îndeamnă continuu la frumuseţe pe toţi şi pe toate din jurul ei" (p. 5). Cu pasiune, dovedind o deplină stăpînire a vastului subiect abordat, autorul ne oferă pagini memorabile din care răzbat înmiresmate „frumuseţile iubirii în diverse etape şi situaţii ale vieţii omeneşti" (p. 5), pe care Dumnezeu ne-a hărăzit-o ca pe unul din bunurile cele mai de preţ. Operă majoră, solid ancorată pe tărîmul esteticii patristice — pentru că „frumuseţea iubirii constituie baza esteticii patristice" (p. 7) — prezenta lucrare este structurată în zece capitole în centrul cărora se află omul, chipul şi asemănarea lui Dumnezeu şi coroana tuturor creaturilor.

Capitolul I se intitulează *„Concepţia despre educaţie a Sfinţilor Părinţi Capadocieni şi a Sfîntului Ioan Gură de Aur"* (p. 9—101). În cadrul său autorul expune „Importanţa educaţiei în epoca patristică", reliefînd unele „Elemente ale educaţiei greco-latine", „Principii de educaţie în Vechiul Testament" precum şi „Sensul educaţiei în Noul Testament". Tot aici înfăţişează şi eforturile pe care Părinţii Bisericii le-au făcut prin operele lor şi prin şcolile pe care le-au înfiinţat pentru promovarea educaţiei în epoca patristică. Următoarele subcapitole analizează „Educabilitatea persoanei umane" în totalitatea sa psiho-fizică, „Elementele educaţiei" (educator şi perioada în care se înfăptuieşte educaţia), „Factorii educaţiei" (familia, şcoala, Biserica, mănăstirile, mediul, natura). O atenţie aparte este acordată educaţiei fetelor, demonstrîndu-se superioritatea instrucţiei pe care acestea o dobîndesc în creştinism, comparativ cu cea primită în antichitatea păgînă. Sînt pomenite, de asemenea, femeile creştine din rîndul cărora s-au ridicat celebrele mame: Emilia, Nona şi Antusa, care au dăruit Bisericii pe cei patru mari luceferi ai Ortodoxiei — Sf. Vasile cel Mare, Grigorie de Nyssa, Grigorie de Nazianz, şi Ioan Gură de Aur. Acest capitol se încheie cu consideraţii privind „Metoda educaţiei".

În capitolul II (p. 102—138) sînt trecute în revistă *„Studiile universitare ale Părinţilor Capadocieni"*, fiind descrise studiile începătoare, mediul în care şi-au efectuat studiile la Atena, după săvîrşirea cărora „au păstrat pasiunea de a cunoaşte, de a se informa, de a se cultiva, pînă la moarte", fapt confirmat de „informaţia lor la zi în toate problemele pe care le tratează, prospeţimea continuă a spiritului lor, diferitele bilete de recomandaţie pe care le dau tinerilor care vor să se cultive pe lîngă oamenii învăţaţi ai timpului . . ." (p. 128). Deosebit de semnificative şi actuale sînt concluziile pe care autorul le desprinde din opera Părinţilor Capadocieni şi ni

le înfățișează în subcapitolul privitor la „Modul însușirii culturii prin studii" (p. 128—135). „Cultura e un proces de purificare, înălțare și înnobilare a omului, prin rîvna de cunoaștere și prin dorul după desăvîrșirea morală. Ea se capătă prin contactul cu școala, cu cărțile, cu oamenii mari... Cultura e un proces de selecție, de alegere a ceea ce e bun și folositor". Și — după cum precizează Sf. Grigorie de Nazianz — „cultura e primul dintre bunurile oamenilor" (p. 128—129). Prin ea trebuie să se ajungă la o deplină armonie între trup și suflet. Sînt gînduri frumoase și idealuri mărețe pe care, în „Concluzii" (p. 135—138), autorul cărții caută să le sădească în inimile și în sufletele studenților teologi, pentru a deveni vrednici slujitori ai Bisericii și ai Patriei.

În capitolul III — *„Frumusețile prieteniei în concepția lumii vechi și a Sfinților Părinți"* (p. 139—170) — autorul face o paralelă între „Prietenia în cultura greco-latină" și „Prietenia creștină". Prietenia, căreia filosofii, moraliștii și teologii i-au dat, de-a lungul vremurilor, diferite definiții, este „o înlănțuire de frumuseți morale și de exemple reconfortante pentru oamenii din toate vremurile..." Ea este un bun universal cu rădăcinile înfipte în firea însăși a oamenilor" (p. 156). Și „antichitatea păgînă a cunoscut prietenii de înaltă ținută" care „au pregătit onorabil drumul pentru venirea prieteniei creștine" (p. 156). Dar, fără a le nesocoti pe acestea, vom enumera doar cîteva exemple de prietenii ajunse celebre în lumea creștină: Origen și Ambrozie, Origen și Grigorie Taumaturgul, Ciprian și Donat, Atanasie și Antonie cel Mare, Vasile și Grigorie de Nazians, Vasile și Libaniu, Grigorie de Nyssa și Grigorie de Nazianz, Ioan Gură de Aur și Olimpiada, Ieronim și Teofil al Alexandriei, Ieronim și Paula, Marcela, Eustochia, Niceta de Remesiana și Paulin de Nola, Ioan Casian și Leon cel Mare, Evagrie și Melania, Ambrozie și Augustin, Synesiu și Hypatia etc." (p. 6). Aceste prietenii, răsărite din iubire sfîntă pentru aproapele, sînt și azi modele vrednice de urmat pentru toți creștinii. În deplină concordanță cu învățăturile și faptele Sfinților Părinți, autorul lucrării adresează tuturor chemarea: „Cîntați imnul prieteniei din inimi curate" (p. 170).

„Sublimul preoției creștine" (p. 171—191) alcătuiește obiectul celui de-al IV-lea capitol al acestei cărți. Conform tratatului „Despre preoție" al Sf. Ioan Gură de Aur, care stă la baza acestui capitol, preoția creștină este „semnul iubirii lui Hristos", „semnul iubirii turmei pe care Hristos a încredințat-o păstorului" (p. 176). Iar după cuvîntul Sf. Grigorie Teologul: „preoția este arta artelor și știința științelor" (p. 6). Pentru cel ce este chemat să primească harul acestei Sf. Taine, originea divină a preoției impune o pregătire extraordinară, cerîndu-se candidatului „superlativul celor mai frumoase și mai înalte virtuți morale... în fruntea cărora trebuie să stea, ca regină, dragostea fierbinte de Hristos și de Biserica Sa" (p. 180). Pentru ca să-și îndeplinească cu succes sacra sa misiune, preotul trebuie să posede o solidă și înaltă cultură (p. 181), să studieze în continuu pentru a ajunge la o bogată și variată formațiune intelectuală (p. 184). Păstorul sufletesc trebuie să atingă un asemenea stadiu deoarece „pregătirea literară, științifică și practică a preotului este o condiție fundamentală de existență a Bisericii lui Iisus Hristos" (p. 187). Aceste cunoștințe, pentru a da rod bogat în lucrarea spirituală pe care preotul o exercită în sînul turmei ce i-a fost încredințată spre păstorire, trebuie împreunate cu „blîndețea", fiindcă „blîndețea creștină este arma cea mai puternică și medicamentul clasic al Bisericii Mîntuitorului în lume" (p. 189). Ea izvorăște din frumusețea și din puterea harului ce i se conferă preotului pentru a săvîrși Sfintele Taine. De aceea sublimitatea preoției creștine iese la iveală și prin sufletul preotului care „trebuie să fie ca o lumină care strălucește peste tot pămîntul", după cum mărturisește Sf. Ioan Gură de Aur (p. 189).

„Mînia și fenomenologia ei în literatura patristică" este titlul capitolului V (p. 192—216). Din el aflăm că mînia a fost și este obiectul cercetării religiilor, al filosofiilor, al diferitelor sisteme sociale. După Sf. Părinți „mînia și acțiunea ei constituie o înstrăinare de Dumnezeu, care e blîndețe și dulceață" (p. 202). Ea mai este definită și ca o „summa sau un extras al tuturor patimilor" (p. 215). Antidotul recomandat de către Sf. Părinți împotriva mîniei ca „patimă-răzbunare-răutate" (p. 203) îl constituie smerenia și rugăciunea. Spre deosebire de aceasta, există și o mînie sfîntă, dreaptă sau „neprihănită", cum o numește Diadoh al Foticeii (p. 216). Aceasta este cea a lui Dumnezeu. Ea este „ajutătoare a rațiunii și dreptății", fiind sădită în noi de Dumnezeu „ca o armă a dreptății" (p. 203). „Pilda și modelul desăvîrșit de

nemînière ni-l oferă Domnul Iisus Hristos prin patimile și învățătura Sa" (p. 210). Acesta este modelul pe care Sf. Părinți îl recomandă tuturor ca cel mai vrednic de urmat.

În copitolul VI (p. 217—287) autorul analizează cu minuțiozitate *„Mesajul milosteniei creștine pentru bogați și săraci la Părinții Capadocieni"*.

În esența sa „mila este manifestarea socială a iubirii cu aplicație specială la cei săraci și nenorociți. Ea este lucrarea de dragoste a lui Dumnezeu însuși prin intermediul oamenilor". Sensul și frumusețea milosteniei constă în funcțiunea sa esențială care „este de ordin moral și evlavios. Prin gestul său spontan de mărinimie, bogatul se apleacă cu iubire asupra suferințelor semenului său. Săracul constată că durerea lui e înțeleasă și același val de iubire se poate desprinde și de la el la bogat" (p. 249). Fiind aprig confruntată, în veacul IV, cu sărăcia și întregul ei cortegiu de nenorociri. Biserica lui Hristos a dus o luptă neîncetată pentru îmbunătățirea vieții celor aflați în suferință. „Părinții spirituali și părinții Bisericii din acest veac ca Sfinții Vasile cel Mare, Grigorie Teologul și Ioan Gură de Aur în Răsărit, Ilarie, Ambrozie și Augustin în Apus, au lucrat cu atîta rîvnă și izbîndă pentru alinarea suferințelor și iubirea dintre oameni, încît faptele lor de dreptate și de jertfire pentru cei mulți i-au făcut nemuritori nu numai pentru contemporani, ci pentru toate veacurile" (p. 219).

Capitolul VII abordează tema: *„Fericitul Teodoret al Cyrului despre dragoste ca bază a vieții creștine adevărate"* (p. 288—330). Marcantă personalitate a vieții bisericești din secolul al IV-lea, Fer. Teodoret s-a impus în conștiința contemporanilor ca un „militant de seamă al școlii antiohiene, atît în politica bisericească, cît și în teologie" și „a realizat o frumoasă figură de arhipăstor și un chip clasic de teolog patristic" (p. 288). În cadrul operelor sale (păstrate în volumele 80—84 din colecția Migne), în varietatea problemelor pe care le-a abordat, Fer. Teodoret a subliniat și a apărat, adeseori, valorile vieții monahale: „frumusețea și utilitatea luptelor nevăzute ale atleților virtuții" (p. 291). Iubitori și prieteni ai lui Dumnezeu, monahii iubesc frumusețile dumnezeiești — puterea, adevărul, blîndețea, dreptatea, credința, virtutea — pe care și le însușesc prin despătimirea și înduhovnicirea trupului. Ca un corolar al acestora stă dragostea, din care și înspre care converg toate celelalte, alcătuind „miezul și piscul filosofiei ascetice", „filosofie de obște, accesibilă tuturor și cu efecte pozitive pentru toți" (p. 329). Această iubire a frumuseților dumnezeiești se cere realizată în viața tuturor creștinilor.

Capitolul VIII (p. 331—354) subliniază importanța pe care o reprezintă în istoria omenirii *„Cultura creștină"*. Sfinții Părinți au subliniat adesea că „izvorul și principiul activ al culturii creștine este Logosul, Cuvîntul întrupat" (p. 336). Numai „teandria Mîntuitorului, adică unirea divinului și a umanului într-o singură persoană" (p. 337) face posibilă cultura creștină. Cultura creștină se manifestă prin *cuceriri morale și spirituale* (de la principiile pedagogice ale educației morale pînă la piscurile literaturii, gîndirii și desăvîrșirii patristice) și *principii și înfăptuiri sociale* (de la iubirea de aproapele pînă la rîvna realizării cetății cerești în cadrul cetății pămîntești (p. 340). Asupra tuturor acestora, în baza mărturiilor patristice, autorul face interesante aprecieri (a se vedea în special concluziile din finalul capitolului).

Problema raporturilor culturale dintre greci și „barbari" în lumina Sfinților Părinți este dezbătută în capitolul IX (p. 355—380). Sînt reliefate legăturile culturale care au avut loc de-a lungul veacurilor în „largul spațiu al universalismului elenic și pe urmă al ecumenismului creștin" (p. 379), soldate cu însemnate contribuții la patrimoniul cultural universal.

Capitolul X — *„Spirit umanist și elemente de antropologie în gîndirea patristică"* (p. 381—396) — este dedicat omului, „lumină a universului" (p. 396) și „splendoarea creațiunii, alcătuit din inteligibil și sensibil, participînd prin har la firea sublimă a lui Dumnezeu și la aceea a stihiilor trecătoare" (Sf. Grigorie de Nyssa). Capitolul are în componența sa următoarele subdiviziuni: Creațiunea omului; Omul ca chip al lui Dumnezeu; Structura somato-psihică a omului și Elementele proprii ale umanismului Sfinților Părinți (Întruparea Logosului; Lupta contra răului; Bunătatea; Reumanizarea; Libertatea și demnitatea de persoană; Omul nou).

Î. P. S. Dr. Nicolae Corneanu, Mitropolitul Banatului, semnează o *Postfață* (p. 397—399) în care, în cuvinte de caldă și aleasă prețuire, omagiază persoana și opera

Pr. Prof. Ioan G. Coman care, pentru Biserica, învățămîntul și teologia românească, va rămîne „unul din clericii cei mai distinși" și „unul din pedagogii de excepție" (p. 399).

Această operă, ce se remarcă prin rigurozitate științifică înveșmîntată în duh filocalic, se înscrie ca o lucrare de referință în teologia românească, fapt pentru care o recomandăm atît preoților cît și credincioșilor noștri, fiind, în același timp, o carte ziditoare de suflet.

Diacon drd. Pavel Cherescu

DIN ACTUALITATEA PANORTODOXĂ

ÎNSEMNĂRI, NOTE, COMENTARII

IN MEMORIAM

URME DIN TRECUT

RECENZII

